عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته * ولم يحظني من جزيل نواله * وجميل افضاله
واسباله * الاشفا من جرف هار * لايسد ثلم خار منهار * ولا يشعب صدع بال ذي
انكسار * فكنت برهة من الزمان * وامدا مديدا ابلاني فيه الجديدان * اتحزن حينا
واتأسف * واتأوه طورا واتلهف * واتعلل بلعل وليت * واتمثل حالي بهذا البيت
﴿ شعر ﴾ وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا * وموضع رجلي منه اسود مظلم * واجيل
نظري في واحد من العمل * ينظمني في سلك حصانة من الخدم والخول * وكان
التفكر يكدي والتدبر لايجدي * لماله من الشان * وارتفاع المكان * مع مافي من اتضاع
المال * وعدم اتساع المجال * حتى هدانی الله تعالى لتسويد هذه الاوراق * وان
لم يكن مما لاق بنظره اوراق * لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن
شيمه * ان يغضي عن مواضع زلله * ويغض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرني
فيما لم يصب فيه سهمي * وان لم يصل الى تحقيقه فهمي * فاني لقصور
باعي عن امر التصنيف
مقر * وعلى هذا الاعتراف
ماحييت مصر * على ان
الامر لله يفعل مايريد *

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الحمد لله ﴾

وينقص من خلقه مايشاء ويزيد * وهو المسؤل لنيل الرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * وها انا
اخوض في المقصود * باذلا كنه المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ
كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا
بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذي البال باسم الله ان تصدره به
وتجعله بادئ بدئه وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقيبه بها في عملك على ماهو الشائع المتبادر
من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد
من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تعارضا اذ العمل
باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء للالصاق مثله في قولك به داء واقسمت بالله فان
البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة
اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها
خداج ناقص لايعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة
يستعان بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه
حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء

الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيّزه او مفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك فى بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ماقيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملابسة فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانه فى عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك فى التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقايقها فاتى بالحمد الذى هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقى واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض

المُتَوَحِّدِ بجلالِ ذاته وكمالِ صفاته *

بوجوه اخر غير طائلة لا نطيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) «المتقدس» اى المُسْتَبِدُّ به من توحّد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخ عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشئ وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بلغ اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيقِ العَطَنِ فى معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ماذكره نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر المادة وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكمال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات فى عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ماستَقِفُ عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) اى المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت فى الوزن وقريب منه فى المعنى يقال فيه جبروت اى كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشئ اذا أثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت فى كل علامة وفى عطف السمات على الشوائب مبالغة فى وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبى صلى الله تعالى وسلم ووصوله الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمده تعالى فلاجرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلى من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ماعداها من المعجزات وفى افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها فى ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء وكذا

المُتَقَدِّسِ فى نُعُوتِ الجَبَرُوتِ عَنْ شَوائِبِ النَّقْصِ وَسِماتِهِ ❁ والصلوةُ على نبيّنا ❁ محمّدٍ المؤيّدِ بساطِعِ حُجَجِهِ وواضِحِ بَيِّناتِهِ ❁ وعلى آله واصحابه ❁ هُداةِ طريقِ الحقّ وحُماتِهِ ❁ وبعد ❁ فان مبنى علم الشرائع والاحكام ❁

الحال فى واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبى ورجوعه الى الله كما توهم بعيد فى اللفظ ركيك فى المعنى لان اضافة المشتق ومافى معناه انما هى باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله اى الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفى وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وحماته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى اه) اما ان يكون معطوفا على ماقبله عطف قصة على قصة والجامع ان ماسبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل فى الظرف مايفهم من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ماسيق اليك ودخول الفاء مبنى على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهى العاملة فى الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما او تزيينا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اماوماوقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شئ بل ذلك فذلكة لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فتأمل (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه السلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها مايقصد به العمل ومنها مايقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثانى هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد دينى بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لهامع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

واساسَ قواعد عقائد الاسـلام ❊ هو علمُ التوحيدِ والصفاتِ الموسومُ بالكلام ❊ المُنْجى عن غَياهِبِ الشُّكوكِ وظُلُماتِ الاَوْهامِ ❊ وإنَّ المختصرَ المسمّى بالعقائد للامامِ الهُمامِ ❊ قُدْوَةِ علماءِ الاسلام ❊ نجمِ الملّة والدين عُمَرَ النَّسَفِيّ اَعْلَى اللّٰهُ تعالى درجتَه فى

وذلك لانه مالم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لاتركن الى شئ مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص فى العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى ملحوب مسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته (قوله دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم

دار السلام ۞ يَشْتَمِلُ من هذا الفن على غُرَرِ الفرائِدِ ۞ ودُرَرِ الفَوائِدِ ۞ فى ضِمْنِ فُصُولٍ * هى للدين قواعدُ واُصولٌ واَثْناءِ نُصُوصٍ ۞ هى لليقين جواهِرُ وفُصُوصٌ ۞ مع غايةٍ من التنقيح والتهذيب ۞ ونهايةٍ من حُسْنِ التنظيم والترتيب ۞ فحاوَلْتُ ان أَشْرَحَهُ شرحا يفَصِّلُ مُجْمَلاتِهِ ۞ ويُبَيِّنُ مُعْضِلاتِهِ ۞ ويَنْشُرُ مَطْوِيّاتِهِ ويُظْهِرُ مَكْنُوناتِهِ مع توجيهٍ للكلام فى تنقيحٍ ۞ وتنبيهٍ على المرام فى توضيحٍ ۞ وتحقيقٍ للمسائل غِبَّ تقريرٍ ۞ وتدقيقٍ للدلائل إثْرَ تحريرٍ ۞ وتفسيرٍ للمقاصد بعد تمهيد وتكثيرٍ للفوائد مع تجريدٍ ۞ طاوِيًا كَشْحَ المَقالِ ۞ عن الاطالةِ والاملالِ ۞ ومُتَجافِيًا عن طَرَفَيِ الاقتصادِ الاطناب والإخْلالِ ۞ والله الهادى الى سبيل الرَّشادِ ۞ والمسؤُلُ عنه لِنَيْلِ العصمةِ والسَّداد

بمعنى التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقايص او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشئ تضاعيفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشأنه ان يتيقن وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ماتفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان مابعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك
اذالم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها فى قرارها
وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشح مابين
الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى عنى كشحه اذا قطعك
كأنه اخرج ودلك عن داخله ويقال طويت كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته
والتجافى التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاخلال
النقص عنه (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) ذكر رحمه الله فى شرح التلخيص ان جملة
ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبى فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على
الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبى وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار
تضمن المفرد معنى الفعل لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بماذكره
ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه
ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده
استعماله فى تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر فى المعطوف مبتدأ
بقرينة ذكره فى المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

وهو حسبى ونعم الوكيل

بالتأويل المعروف فى وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم »
معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثانى بان لا تضمن المفرد المعطوف عليه معنى
الفعل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على
المفرد وقال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى
فيه نكتة ثم قال ولا امتناع فى عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فى الجملة التى
لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لاعبرة لنسبتها وأيده بالنقل
عن العلامة واستدل عليه بوروده فى افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل
بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ماذكرنا قال وليس
هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة فى حسن
قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش فى كلامه
بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن
المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ فى المعطوف مم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور
مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة فى معرفة اساليب الكلام

وقد صرح به المعترض فى توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا فى الكلام البليغ وعند خوف اللبس فى مطلق الكلام * فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فتنصبه حالا * قلت غاية ذلك انها لا تعرف فى بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ فى مثل بحسبك زيد وهو شايع فى كلامهم قال الشاعر * بحسبك فى القول ان يعلموا * بانك فيهم غنى مضر * وفى الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فأن حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدا وعمرو بخيل الاب وجواد فى النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا حال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل فى الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

صاحبه وبعد التيا والتى فهو انشاء لطلب لكفاية	※ اعلم ※ ان الاحكام الشرعية

لا لما ذكره واخر بجعله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل فى الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات فى ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ماهو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك فى الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ما قال من انه رد هذا العطف وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لو لا مكان الاختلاف فى وقوع الاعتراض فى آخر الكلام ※ هذا ما اردنا ذكره مما قيل فى هذا المقام ※ وما يتعلق به من النقض والابرام ※ ولذيل البحث بعد طويل ※ وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع فى المقصود ما يفيد للطالب مزيد

استبصار فى طلبه ويحرك من جده ونشاطه فى تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن فى زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب التامة التى يكون العلم بها تصديقا او بغيرها تصورا كما صرح به فى التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (قوله منها ماتعلق بكيفية العمل) اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل اوشيئا من اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

منها ماتَعَلَّقَ بكيفية العمل وتُسَمّىٰ فَرْعِيَّةً وعَمَلِيَّةً ومنها ماتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعِلْمُ المتعلِّق بالاُولىٰ يسمى عِلْمَ الشرائِعِ والاَحكامِ لِما اَنَّها لاتُستَفادُ اِلّا مِن جهةِ الشرع ولايَسبَقُ الفهمُ عند اِطلاقِ الاَحكامِ اِلّا اِلَيْها وبالثانية

المبادى وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ماسبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لاحاجة اليه ولهذا لايقع فى عباراتهم فى الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه (قوله ومنها ماتعلق بالاعتقاد) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ماعرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لاتستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تستخرج هى منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ماهو المعنى الاصلى

للشريعة والى مطلق الاحكام لماذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انهامن مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقه له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية (قوله ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه محدثات الامور واحداث

عِلْمَ التوحيدِ والصفاتِ لِما اَنَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَباحِثِهِ واَشْرَفُ مقاصدِهِ وقدكانَتِ الاَوائِلُ من الصحابةِ والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاءِ عقايدهم بِبَرَكَةِ صحبةِ النبى صلى الله عليه وسلم وقُرْبِ العهد بزمانه ولقلّة الوقايع والاختلافاتِ وتَمَكُّنِهِمْ من المراجعة الى الثِقاتِ مُسْتَغْنِينَ عن تدوين العِلْمَيْنِ وترتيبهما ابواباً وفصُولاً وتقريرِ مقاصدِهما فروعاً واصولاً اِلىٰ اَنْ حَدَثَتِ الفِتَنُ بين المسلمين وغَلَبَ اَلبَغْىُ على ائمة الدين وظَهَرَ اختلافُ الآراء والميلُ الى البِدَعِ والاَهْواءِ وكَثُرَتِ الفَتَاوٰى والواقعاتُ والرجوعُ الى العلماءِ فى المُهِمّاتِ

لما لم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ماليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بينا كذلك فسلم لكنه أمر حسن قد مس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة ماهى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ماعطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ماعلل بهما للتخصيص اذ لا يناسب المقام على مالا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلل بهما اذا ورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

على اكمل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف فى تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط مايحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك فى الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعن له فى الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلى بعد تصادم الآراء

فاشتغلوا بالنَّظَرِ والاستدلالِ والاجتهادِ والاستنباطِ وتمهيدِ القواعِدِ والاصولِ وترتيبِ الابوابِ والفصولِ وتكثيرِ المسائلِ بِأَدِلّتِها وايرادِ الشُّبَهِ بأَجْوِبَتِها وتعيينِ الاَوْضاعِ والاصطلاحاتِ وتبيينِ المذاهبِ والاختلافاتِ وسَمَّوا مايُفيدُ مَعرفةَ الاحكامِ العمليّةِ عَن ادلّتها التفصيليةِ بالفقه ومعرفةَ احوالِ الادلّة اجمالاً فى افادتها الاحكامَ باصولِ الفقه ومعرفةَ العقايد عن ادلّتها بالكلام

(قوله وسموا مايفيد ه) اى سموا الملكة التى حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا) أى سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية فى افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤاتاما (قوله ومعرفة العقائد) واى سموا مايفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا مايدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلثة منقوضة بمجموع الملكات الثلث لصدق كل واحد منها عليها لايقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت فى شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلثة وحالها فى ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد
فى تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلانقض الثانى انه يلزم
مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم
الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات
من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لايقتضى معرفة الجميع ولافساد فيه وتحقيق
المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه
ثلث مراتب *الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع مايتوقف
عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة*الثانية
استحضاره اياه بالفعل بان ينظر فى مباديه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا
مستفادا بالقياس اليه* الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير
تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء
مايضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا
مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لايظبطها ضابط
ولايحصرها عدد وحد بل تتكثر بتكثر الوقايع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى
حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا
ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا
آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام
مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنابل
كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ماهو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه
وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسامى العلوم فى بعض الاستعمالات على
مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك
وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسامى العلوم تطلق على
المراتب الثلثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامى تقوم
مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقى معه
مدة حياته من العلوم اماملكة الاستنباط اوملكة الاستحضار حتى انه لايراد بقولنا
فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ماشار الى
تسمية انفس التصديقات كما هى الاصل فيماسلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود
فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب فى علم الفقه جعل ذلك
عبارة عن اقصى مايرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده فى تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذى اقيم مقام معرفة الكل مما يقضي العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر فى الاصولين فالامر اظهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط فى علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففى الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخ عن الاشعار به فى الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ماقيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا مابعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لانهما الموجودتان فى العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسميه والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفى فى انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتميز كل واحد منها باسم خاص لمعنى اغناهم

لانّ عنْوانَ مَباحِثِهِ

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ماذكر دونها من بعدهم وسموا ماهو «كان» حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعدون علماء كما هم عدوا باسامى مخصوصة ووضعوا كلا منها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم يجرى مجرى بيان تسمية ماعداه به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما يأباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل لكون مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى شئ من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلها عبارة عن ادراكاتها اذ الشئ لا يفيد نفسه والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة مابين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما فى التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح اوبان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفتها على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته فى الفروع فلا يتصور مثله فى الاصولين على مايخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اى فى كتب القدماء ثم غير العنوان و بقى الاسم بحاله (قوله و لان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان و يمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمى بالكلام لمجرد هذه المناسبة (قوله و لانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب و وجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض و الاحسان و نفع المنطق بطريق الخدمة و الآلية وكأنه نبه

كَانَ قَوْلُهُمْ الكَلامُ فى كذا وكذا لانّ مسئلة الكلام كانت اشهرَ مباحثه واكثرَها نزاعاً وجدالاً حتى انّ بعضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كثيراً مِنْ اهلِ الحقِّ لعدمِ قولهم بخلقِ القرآن ولانه يُورِثُ قُدْرَةً على الكلامِ فى تحقيقِ الشرعيات والزامِ الخُصُومِ كالمنطق للفَلْسَفَةِ ولانّه اوّلُ مايجب من العلوم التى انما تُعَلَّمُ وتُتَعَلَّمُ بالكلام فَاُطْلِقَ عليه هذا الاسم لذلك ثم خُصَّ به ولم يُطْلَقْ على غيره تمييزاً ولانّه انما يَتَحَقَّقُ بالمباحثةِ وإدارةِ الكلامِ من الجانبين وغَيْرُهُ قد يتحقق بالتأمّلِ ومطالعةِ الكتبِ ولانه اكثرُ العلوم خلافاً ونزاعاً فَيَشْتَدُّ افْتِقارُهُ الى الكلامِ مع المُخَالِفِينَ والردِّ عليهم ولانه لقوّة أدلته صارَ كَأَنَّهُ هُوَ الكلامُ دُونَ ماعداه من العلوم كما يقال لِلْاَقْوٰى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لِابْتِنَائِهِ على الادلةِ القطعيةِ المُؤَيَّدِ اَكْثَرُهَا بالادلةِ السمعيةِ اَشَدُّ العلومِ تأثيراً فى القلب وتَغَلْغُلاً فيه فَسُمِّيَ بالكلامِ الْمُشْتَقِّ من الكَلْمِ وهُوَ الجَرْحُ

على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها (قوله ولانه اول مايجب من العلوم) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علما له (قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة) وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل فى المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد (قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية)

يريد ان المعتبر فى مسائله هو اليقين فلابد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة) اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا » ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

هذا هُوَ كلامُ القُدَماءِ ومُعْظَمُ خِلافِيّاتِهِ مَعَ الفِرَقِ الاسلامِيّةِ خصوصا المعتزلةَ لانهم اوّلُ فرقةٍ اَسَّسُوا قواعدَ الخِلافِ لِما وَرَدَ بِهِ ظاهرُ السنّةِ وجَرى عليه جماعةُ الصحابةِ فى باب العقائدِ وذلك لانّ رئيسَهم واصِلَ بْنَ عَطاءٍ اعتزلَ عن مجلس الحَسَنِ البَصْرِيِّ يُقَرِّرُ اَنَّ مرتكبَ الكبيرةِ ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ ويُثْبِتُ المنزلةَ بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنّا فَسُمُّوا المعتزلةَ وهُمْ سَمَّوْا اَنْفُسَهُمْ اصحابَ العدلِ والتوحيدِ لقولهم بوجوبِ ثوابِ المطيع وعقابِ العاصى على الله تعالى ونَفْيِ الصفات القديمةِ ثُمَّ اِنّهم تَوَغَّلُوا فى علم الكلام وتَشَبَّثُوا بِاَذْيالِ الفَلاسِفَةِ فى كثيرٍ من الاصول وشاعَ مَذْهَبُهُمْ فيما بين الناس اِلىٰ اَنْ قال الشيخُ اَبُو الحَسَنِ الاَشْعَرِيُّ رحمة الله عليه لِاُسْتاذِهِ اَبِي عَلِيٍّ الجُبّائِيِّ ما تَقُولُ فى ثلاثةِ اِخْوَةٍ ماتَ اَحَدُهُمْ مُطيعاً والآخَرُ عاصياً والثالثُ صغيراً فقال الاوّلُ يُثابُ بالجنّة والثانى يُعاقَبُ بالنار والثالثُ لا يُثابُ ولا يُعاقَبُ وقال الاشعرىُّ فَاِنْ قال الثالثُ يارَبِّ لِمَ اَمَتَّنِي صغيرا وما اَبْقَيْتَنِي اِلىٰ اَنْ اَكْبَرَ فَاُومِنَ بِكَ واُطِيعَكَ فَاَدْخُلَ الجنّةَ فقال يقولُ الربُّ اِنّي كُنْتُ اَعْلَمُ مِنْكَ اَنَّكَ لَوْ كَبِرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النارَ فكانَ الاَصْلَحُ لكَ اَنْ تَمُوتَ صغيرا فقال الاشعرى فان قال الثانى يارب لِمَ لَمْ تُمِتْنِي صغيرا لِئَلّا اَعْصِيَ لكَ فلا اَدْخُلَ النارَ ماذا يقولُ الربُّ فَبُهِتَ الجُبّائِيُّ وتَرَكَ الاشعريُّ مذهبَه واشتغلَ هُوَ ومَنْ تَبِعَهُ بابطالِ رأى المعتزلة واثباتِ ما ورد به السنّة ومَضَى عليه الجماعة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف اباعلى الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبى عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سلمان الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام ابى حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت

فَسُمُّوا اهلَ السنّةِ والجماعةِ ثمّ لمّا نُقِلَتِ الفلسفةُ الى العربيّة وخاضَ فيها الاسلاميون حاوَلُوا الردَّ على الفلاسفة فيما خالَفُوا فيه الشريعةَ فخَلَطُوا بالكلامِ كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدَها فيتمكّنوا مِنْ اِبْطالِها وهَلُمَّ جَرّاً اِلىٰ اَنْ اَدْرَجُوا فيه مُعْظَمَ الطبيعيّاتِ والاِلٰهيّاتِ وخاضُوا فى الرِّياضيّاتِ حتى كادَ لا يتميّزُ عن الفلسفة لَوْلاَ اشْتِمالُهُ على السَّمعيّاتِ وهذا هو كلام المتأخّرين وبالجملة هو اشرفُ العلوم لكونه اساسَ الاحكامِ الشرعيّةِ

الفلسفة) هى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجود الخارجى والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها فى الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها فى الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى فى كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هداه وفى الفلسفة مكتفيا بما هواه ۞ وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت فى بواديه اوهامه ۞ وزلت فى مباديه اقدامه ۞ وصار تلك الاوهام ۞ شبها على قواعد الكلام ۞ فاوردها المتكلمون ۞ ليبينوا ما فيها من الخلل ۞ ويثبتو العقول القاصرة عن الزلل ۞ ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا فى الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف فى تدوين مسائله وقع فى تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هى وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم وهو الموجود لما موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها وهى انه قد انقدح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات فى مسائلهما اعراضا ذاتية لشئ واحد اواشياء متناسبة مطلقا اومن جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك فى العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشئ واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا اومن جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها « قال » وكذا الحال فى العلوم الادبية فاذا امعنت النظر فى الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لانه اصابك من بؤس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغايته الفوز) فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب فى مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو لمتعصب فى الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف * الاولى من هو متعصب يقصد به

ورئيسَ العلومِ الدينيّةِ وكونِ معلوماتِهِ العقائدَ الاسلاميّةَ وغايتِهِ الفوزَ بالسعادات الدينيّة والدنيويّة وبَراهينِهِ الحُجَجَ القطعيّةَ المُؤَيَّدَ اَكْثَرُها بالادلّة السمعيّة ومانُقِلَ عن السلف مِنَ الطَّعْنِ فيه والمنع عنه فانّما هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فى الدّينِ والقاصرِ عن تحصيل اليقين والقاصدِ الى افساد عقائد المسلمين والخائضِ فيما لا يفْتَقَرُ اليه مِنْ غَوامِضِ المُتَفَلْسِفِينَ والّا فكيف يُتَصَوَّرُ المنعُ عمّا هُوَ اصلُ الواجبات واساسُ المشروعات * ثمّ لمّا كان مبْنَى الكلام على الاستدلال بوجود المُحْدَثاتِ على وجودِ الصانعِ وتوحيدِهِ وصفاتِهِ وافعالِهِ ثمّ منها الى سائر السمعيّات ناسَبَ تصديرُ الكتاب بالتنبيه على وجود مايُشاهَدُ من الاَعْيانِ والاَعْراضِ وتحقّقِ العلمِ بهما لِيُتَوَسَّلَ بذلك الى معرفة ماهو المقصودُ الاَهَمُّ فقال

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق فى مطالبه *والثانية من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى الى التشكيك فى قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة العاجز ❊ ويتدين بدين العجائز ❊ والثالثة من هو معوج الدين ❊ مخطئ طريق اليقين ❊ فغرضه من الاشتغال بمقاصده ❊ التمكن من ابطاله ورده ❊ والرابعة من يتوغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة ❊ فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل الحق) قيل أراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا فى سلوك سنتهم والاقتداء بسنتها لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف فى هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ماتوهم من ان مقول القول جميع ماذكر فى الكتاب على انه مع بعده فى نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

> (قال اهلُ الحقِّ) وهو الحكم المطابق للواقع يُطْلَقُ على الاقوالِ والعقائدِ والمذاهبِ باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بان المطابقة تُعْتَبَرُ فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صِدْقِ الحكم مُطَابَقَتُهُ للواقع ومعنى حَقِّيَّتِهِ مطابقةُ الواقع اياه (حقايقُ الاشياءِ ثابتةٌ)

قريبا منه فى اغلب استعمالاته مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا فى الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما يترادفان وهل بينهما تفاوت فى الاستعمالات وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه فذكران بينهما تفاوتا فى الاستعمال بان استعمال الصدق فى الاقوال اكثر من استعماله فى الموارد الاخر واستعمال الحق فى الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ماذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ماذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ويوضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حالة وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه فى الاصل بمعنى التحقق والحكم فى هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو) جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان لاغيره انسانا فظهر بما ذكرنا انه لاحاجة الى ان يقال جميع مابه الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم اولازما بينا اوغيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لايمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

> حقيقةُ الشيءِ وماهيّتُهُ مابهِ الشيءُ هُوَ هُوَ كالحيوان النـاطق للانسان بخلاف مثل الضـاحكِ والكاتبِ مما يُمكِنُ تَصَوُّرُ الانسـانِ بدونه فانّه من العوارض وقد يقال إنَّ مابه الشيءُ هُوَهُوَ باعتبار تَحَقُّقِهِ حقيقةٌ وباعتبار تَشَخُّصِهِ هُوِيَّةٌ ومع قطعِ النظر عن ذلك ماهيّةٌ

بعض العوارض اعني اللوازم البينة لايمكن تصور معروضه بدون «والشيء» تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك في ذلك الزمان و بين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم و يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لايقتضي كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم مالايتم تصور ملزومه الامع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها مالايتصور ملزومه الابتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال انما به الشيء هو هو باعتبار تحققه) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لايقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى الشخص و بمعنى الوجود الخارجى ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود) اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الاترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة فى شيئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولايوصف بهما بالنظر الى شيئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها (قوله معناها بديهى

> والشئُ عندنا هو الموجودُ والثبوتُ والتحققُ والوجودُ والكونُ الفاظٌ مترادفةٌ معناها بديهى التصوّر فان قيل فالحكمُ بثبوت حقايق الاشياء يكون لغْواً بمنزلة قولنا (الامورُ الثابتةُ ثابتةٌ) قلنا المرادُ به انّ ما نَعْتَقِدُهُ حقايقَ الاشياءِ ونُسَمّيهِ بِالأسْماءِ من الانسانِ والفرسِ والسماءِ والارضِ امورٌ موجودةٌ فى نفس الامر كما يقال واجبُ الوجودِ موجودٌ وهذا الكلامُ رُبَّما يَحْتاجُ الى البَيانِ ولَيْسَ مثلَ قولِك (الثابتُ ثابتٌ) ولا مِثْلَ قَوْلِهِ (أنا أبُو النَّجْمِ وَشِعْرِى شِعْرِى) على ما لا يخفى

التصور) هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهى خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه بانه كسبى ومنهم من قال بامتناع تصوره (قوله فان قيل) حاصله ان الوجود اما مرادف للشيئية اولازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لايجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لايكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى مايقتضى ذاته وجوده

اوعدمه او لا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذلم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت مااتصف بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل مايدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده ※لِلّٰهِ دَرِّي مَا اَحَشَّ صَدْرِي ※تَنَامُ عَيْنِي وَفُؤَادِي يَسْرِ※ مَعَ الْعَفَارِيتِ بِاَرْضٍ قَفْرِ ※ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال من غير لجلجة ولا مجمجة فدع عنك ماقيل او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر فى ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقد «والجواب» الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلى فيكون الحكم اذذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك اونظر يا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلاثة اذلا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول ماقيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على مادعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصور الماهياتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

وتحقيقُ ذلك انّ الشئ قد يكون له اعتباراتٌ مختلفةٌ يكونُ الحكمُ عليه بشئٍ مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اُخِذَ مِنْ حيثُ اَنّهُ جِسْمٌ مَا كَانَ الحكمُ عليه بالحيوانيّة مفيداً واذا اُخِذَ من حيثُ اَنّه حيوانٌ ناطقٌ كان ذلك لَغْواً (والعِلْمُ بها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (مُحَقَّقٌ) وقيل المرادُ العلمُ بثبوتها للقطع بانه لاعِلْمَ بجميع الحقايق

بها بقرينة المقام ولاحاجة فى ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج فى تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ماذكره لايستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لاغنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لايكون الا بالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لايتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا

> والجوابُ اِنَّ المرادَ الجنسُ رَدّاً على القائلين بانه لاثبوتَ لشيءٍ من الحقائق ولاعِلْمَ بثبوتِ حقيقةٍ ولابعدم ثبوتها (خلافاً للسَوْفَسْطَائِيّةِ) فانّ منهم مَنْ يُنكِرُ حقائقَ الاشياءِ ويَزْعُمُ انّها اَوْهامٌ وخَيالاتٌ باطِلَةٌ وهُمُ العِنادِيّة ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى اِنِ اعتقدنا الشيءَ جوهراً فجوهرٌ اَوْعرضاً فعرضٌ اَوْ قديماً فقديمٌ اَوْ حادثاً فحادثٌ وهُمُ العِنْدِيَّةُ ومنهم مَنْ ينكر العلمَ بثبوت شيءٍ ولاثبوته ويَزْعُمُ انّه شاكٌّ وشاكٌّ فى انّه شاكٌّ وهَلُمَّ جَرّاً وهُمُ اللاَّ اَدْرِيَّةُ ولَنَا تحقيقاً انّا نجزم بالضرورة بثبوت بعضِ الاشياء بالعِيان وبعضِها بالبَيان والزاماً انه

الجواب شئ لامستند له والشارح عنه برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لايتم بدون التصديق بها فقط اومع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس الحقايق وجودا فى الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لماذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ماشهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بها تمسك فى المط وهذا هو التحقيق الذى عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلاتكن من الخابطين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لااصل لها مثل مايظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لاينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

فى نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود فى نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللا ادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم ❊ والتباس الحال عليهم ❊ والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال ❊ وان لم يصدق فى ذلك المقال ❊ لا يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهبا وينشعبون الى الفرق الثلث بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء) يريد ان لم يكن النفى وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذ لا نفى فلا اتصاف لشئ من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفى واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذهم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا

انْ لم يتحقق نفىُ الاشياء فقد ثَبَتَ وان تحقّق والنفىُ حقيقةٌ من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثَبَتَ شئٌ من الحقائق فلم يصحّ نفيُها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتمّ على العنادية وقالوا الضروريات منها حِسّيّاتٌ والحِسُّ قد يَغْلَطُ كثيراً كالأَحْوَلِ يَرَى الواحد اثنين والصَفْراوِيّ يَجِدُ الحُلْوَ مُرّاً ومنها بديهيّات وقد يقع فيها الاختلافات وتَعرِضُ شُبَهٌ يُفتَقَرُ فى حَلِّها الى انْظارٍ دقيقةٍ والنظرياتُ فَرْعُ الضروريات ففسادُها فسادُها ولهذا كَثُرَ فيها اختلاف العقلاء قلنا غَلَطُ الحِسّ فى البعض لاسباب جزئيّة

الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا «لا ينافى» معنى كونه الزاميا لا ما توهموا من انه قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عند نا لظهور فساده بل الخصم فى هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح فى آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل فى صنعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفيهقوا فى تمام هذا الالزام على العنادية وفى عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره فى شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التى تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيته فى نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين فى انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء فى الجملة وهذا الالزام على العنادية فى انكار نفس الحقايق على الوجه المحرر فى صدر البحث (قوله والحس قد يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص

غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلطه اذ لا شهادة لمتهم (قوله لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها فى نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف فى البديهى) جواب عن شبهة القدح فى البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح فى الحسيات ومابعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات واما قوله وتعرض شبه نفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا فى الجزم بها ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببديهته لا بنظره حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عزله شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة

> لا يُنافِى الجزمَ بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافُ فى البديهى لعدم الإلفِ او الخَفَإِ فى التصور لا يُنافِى البَداهَةَ وكثرةُ الاختلافاتِ لفساد الأنْظار لا ينافى حَقِّيَّةَ بعضِ النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للّاادرية لانهم لا يَعْتَرِفُونَ بمعلومٍ لِيُثْبَتَ به مجهولٌ بَلِ الطريقُ تعذيبُهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفَسْطا اسم للحكمةِ المُمَوَّهَةِ والعلمِ المُزَخْرَفِ لِأَنَّ سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المُزَخْرَفُ والغَلَطُ ومنه اشْتُقَّتِ السَّفْسَطَةُ كما اشْتُقَّتِ الفَلْسَفَةُ من فَيلاسوفا اى مُحِبِّ الحكمةِ (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة فى مظان الزلل (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور عرفه) بناء على انه كسبى يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهى ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ماقيل فى تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثانى لان مفهومه فى نفسه امر واضح وشئ جلى لا يحتاج فى فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين فى ماهية العلم والثانى لا يوافقه فى شئ من ذلك كما يطلعك عليه فى موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ماصح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كما هو التبادر لا ماهو بالقلب او ماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لمذهب

اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (قوله صفة توجب تميزا) لا خفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ماذكروه انه صفة توجب تميزا اي كشفا لشئ خرج به ماعدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى «وللتصورات» تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها او سلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولا التزام تعسف مستبشع * وتفصيل جملة ما قيل فيه * وتمييز غثه من سمينه ببيان يفيه يستدعي مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) المراد من المعاني ماليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقدم الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التميز بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية امر خيالي والخيالي وان كان لاشيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعانى لكن بمطابقتهما للامر الخارجى وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما (قوله والتصورات بناء على انها لانقائض لها) اى لمتعلقاتها على ماصرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على مازعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مظنة الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ماقيل من ان نقيضى المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ماذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم

والتصورات بناء على انها لانقائض لها على مازعموا لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

ان يكون تصور الشئ بوجه ماتصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ مالم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمآل اما الدور او التسلسل على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذ المحمولات فى القضايا المذكورات ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية مافى الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ماملحوظة معها اجالا او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لايتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ماهى ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولاشك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هى ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين فى نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع فى نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقى لعرض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ماهو فى نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو فى هذا الحكم الضمنى الاجمالى لافى التصور وكشفه لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل فى الذهن فيجعل « فانه »

ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لايشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) اى للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

آلة لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها الا انا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل فى ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها فى الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر فى عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هى لب الالباب ودقايق تميز القشر عن اللباب (قوله ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو

المتبادر من لفظ التجلى ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذى سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف فى حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لا انه كاف فى نفس الانكشاف على مايراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجئ من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

فاعتبار انها سبب للادراك فى الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبنى على ماعليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ماكان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك نسبة النار الى الاحراق (قوله والحواس وانما الاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق فى وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على الشبه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ماعرفت وذلك لان الآلة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه فالآلة ماهى واسطة فى صدور الفعل من الفاعل لا فى قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يفردون بهاذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأى من يجعل جملة الشرائط من تتمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد ان المراد بالسبب هو المفضى فى الجملة وهو غير منحصر

فى الثلثة لكن الغرض الكلامى غير متعلق بتعديد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احول الموجودات حسبما يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر فى شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم فى الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار ❊ ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار ❊ وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات ❊ بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لايشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لاخفاء فى ثبوتها ولا فى سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل لثبوتها فى البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى فى الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لايشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس)

والنظريات اليه فظ وامارجوع التجربيات والحدسيات فلا حتياج كل منهما « بمعنى » الى قياس خفى ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر فى الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما مايدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة فى الذئب معنى موجبا للنفرة وفى السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ماناله الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان فى البعض باستعانة من الحس)

كالتجربيات فان العقل لايستغنى فى الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكالحدسيات فان مباديها من المشاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعقلها بالآلات المذكورة (قوله فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لايجوز ارتسام صورة المادى فى المجرد وانه لايكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لوكان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه اوبعده كما فى الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين النائتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح

فى ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة فى مقعرها شرط فى ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا مافى الداخل ثم يتبع ما فى الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) اما ان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى او ينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على مااختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ماذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى اه) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة

وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ماذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حسن البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء واللون فقط وماعداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس الغرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لايخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيمابينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا (قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم) فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تتصل اجزاء من المطعوم «فان» بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ماقيل فى الشم (قوله وهى قوة منبثة فى جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ماصرح به فى الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه الايجاد

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اى يطلع (على ماوضعت هى) اى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه او لاتطابقه) المراد من الكلام ماهو مصطلح الادباء ولاشك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللاوقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ماهو مختار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور وان اريد بها مايدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع واللاوقوع على مايصرح به الشارح كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان مايشاهد به ويكون آلة للاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به ح نفس الواقع والمطابقة لا

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبه فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به ولا على ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات المُخبِر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطؤهم)

تتصور الا بين الشيئين وغاية مايمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لايلتفت الى اعلامه ولايعتد به ولايقال ان المخبر اعلمه وظهر من تفسير ان المراد بالشيء هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع واللاوقوع وقد يقال المراد بالشيء المخبر عنه وهو المحكوم عليه على ماهو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه (قوله لانه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى (قوله اى لا يجوز العقل توافقهم) لا قصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا الا ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لا مساس له بهذا المطلوب وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها فى المطولات (قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة) يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يصدقه ومسبب عنه معلوم يحققه (قوله والاول اقرب) اى معنى (وان كان ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ واما الاول فلان ذكر هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره بأن العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم «كالسمنية» الحاصل به ضرورى) فان قيل انى نتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه

اى لا يجوّز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم

الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) تحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه (قوله فتواتره مم) اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى عليه السلام حد التواتر فى كل طبقة ممنوع ولعل ذلك فى الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون بعث محمد عليه السلام فى التورية على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع فى معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك فى اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين فى الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط

> كالسُّمَنِيَّة والبَرَاهِمَة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الإِلْفِ والعادة والممارسة والإِخْطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يُختلَف فيه مكابرةً وعنادًا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

التواتر فى خبرهم بين لاسترته (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد فى بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما (قوله والرسول انسان) جعل النبي فى شرح المقاصد مراد فا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مأته الف واربعة وعشرون الف قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمأة وثلثة عشر جما غفير اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه

لما كان مخالفا لما ذكره فى قوله تعالى فى حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام والى آخر ذكر صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبى غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ما ورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابى ذر رضى الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله بكتاب اوالهام او تنبيه فى منام (قوله المعجزة امر) يعم الفعل كنتق «وهو» الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة) بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له فى جريان التعلم واستمد فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصد به) اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

ومايجرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لايصدق على شئ من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع فى معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى للشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ماذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لاحاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول فى تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبى (قوله هو الذى يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لايشترط فى كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفى فيه كونه بحث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

> وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر

ان الدليل مايصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقه توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذلا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئا من ذلك لايسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ماعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا
على الوجه المعتبر فى كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر فى الواقع ثم ان المعتبر فى مقدمات
البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب ان تحققها فى الواقع يستلزم تحقق قول
آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخييل او الشبه
وشئ منهـا لايستـلزم تحقق متعلقه اذ لاعلاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء
والملزوم فاذا لم يجب تحققه فى الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا
التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه
اياه فى نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول
الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلاوجه لذكره
فى هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لايفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت
ترتيبا خاصا فيحصل ح شيئان نفس الشئ المنظور فى احواله والمقدمات المرتبة وهذا
القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع فى ان لفظ الدليـل هل وضع بازاء ذلك
الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلى الاول الدليـل على وجـود الصـانع هو العـالم) اى لا قولنـا العـالم

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم

حادث وكل حادث له صـانع فهـذا الحصر غـير حقيقى فلا ينـافى « فالقطع »
تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثـانى اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة
يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه
بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلاوجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده
وتحقيقـه انه قد تحقق عنـدنا بالتفتيش عن حال معلوماتنـا ان تيقن بعضهـا
مسـتفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقـدمات المرتبة على هيئات باقى
الاشكال او مع النظر فيه او فى احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم
لكن لم نعرف ان الدليل على أى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على
ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور
العلم بشئ آخر اى تيقن البعض الآخر فلاغبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى
فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا و ارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ماقبله

بمبادى الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلا فساد فى صدق التعريف عليها أو بان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لابطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لاتستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل عليها

فللقطع بأن من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك

(قوله فللقطع بأن من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (قوله فى التيقن اى عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصلى للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من المتيقن صرح بالمعنى المراد فى كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها مايقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان أمكن) كالالهام او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله) الاول ادراك تصوري يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقرائن في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلا منها يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والادلتين انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكائنا ما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما (قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا (واما العقل)

واما الان الاجماع لابدله من سند فالاجماع على قبوله فى الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لايفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لايتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اى الاحساسات فان من زال عقله كما لايعلم لايدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا فى الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت اوغير حسية عند سلامة الآلات اى الحواس واما عند عدم سلامتها كما فى حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر تدرك به الغائبات وفى بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح

> وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غَريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف المَلاحِدة والسمنية فى جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل فى احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل فى احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات بينهما او مباينات فتدرك فيهما معانى كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجدها وجدها (قوله لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية فى جميع النظريات سواء كان فى الالهيات او الحسابيات

أو الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات ما نفيتم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على ما نقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر « واستدلال » مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلام شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان (قوله لزم اثبات النظر) اي افادته للعلم (بالنظر) اي بافادته (قوله وانه دور) اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان المتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض لاثباته بنفسه (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازى و قوله و النظرى قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثانى على ماهو مختار امام الحرمين (قوله و استدلال من الآثار) فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات و اقسام الحرف و استخراج الاعمال الفكرية متفاوت فى افراد الناس جدا (قوله و شهادة من الاخيار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له و قوله فى حق النساء هن ناقصات العقل و الدين و لهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) يريد ان النظرى المطلوب افادة النظر للعلم معبراً عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة و يكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا أردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ماهو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك و هذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم و اذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على ما ادعاه الآمدى نضم اليه انه ليس افادته بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد للعلم لان الاشتراك فى العلة يعطى الاشتراك فى الحكم فثبت المطلوب بلا

و استدلال من الآثار و شهادة من الأخيار و النظر قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير و كل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة و ليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد العلم و فى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (و ما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة)

دور و لا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال و هذا معنى ما قال امام الحرمين لا بعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه و غيره و لا يخفى ما فيه من البعد و السخافة و المذكور فى شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع فى قولنا النتيجة فى كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا و كل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة فلا دور و لا تناقض و هذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم ظاهر عبارته و لك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح و اما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا و لم لا يكفى معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر فى مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته فى كل مطلوب و اما انه يجب ان يكون كذلك فى كل مطلوب فلا و تحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة فى الاقيسة الصحيحة علما بنتائجها و ان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه و نظرنا في حال الانظار المفيدة و العقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت ح الى حاله و لا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته و افادته اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندى من تحقيق المقام و توجيه كلام امام الحرمين و دفع اعتراض الامام الرازى عنه فتأمل والله الموفق والمعين (قوله اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجربيات والحدسيات و كان الاول بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البديهة و الثانى بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه و قد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة و ان مالا يطابق شيئا لا يكون تصورا له على ماسلف تحقيقه (قوله اى حاصل بالكسب و هو مباشرة «فظهر» الاسباب) الكسب و كذا الاكتساب يطلق فى عرفهم على مباشرة الاسباب كما فى مباحث الافعال و على الاستدلال كما فى مباحث العلم و النظر و الشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية و حمله على المعنى الثانى اظهر و انسب باول كلامه (قوله و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق) اى لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله و تركه بل يكون حصوله

اى باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ و من توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (و ماثبت بالاستدلال) اى النظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا و قد يختص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال (فهو اكتسابى) اى حاصل بالكسب و هو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات و كالاصغاء و تقليب الحدقة و نحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه الذى يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى و لا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار و اما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق و قد يقال فى مقابلة الاستدلالى و يفسر بما يحصل بدون فكر و نظر فى دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار و بعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال

ضروريا لازما لاتجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لايحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا نتمكن من تحصيله ومالانتمكن من تحصيله لانتمكن من تركه ومالانتمكن من تركه وتحصيله لايكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ماقيل من ان الشارح اراد ماليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ماليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء (قوله فظهر انه لاتناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى فى نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذى هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بماذكره من اشتراك الضروري بين

فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو مايُحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابى وهو مايُحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء

المعنيين (قوله وتغير احواله) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان * فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق مايفضى الى العلم فى الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ماهو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لابد منه فى معرفتها ولهذا قديعرض الجوع المبرح ولاتشعر به للاشتغال بمهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشيء وعوارضه لايغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لايلزم اصله لايلزم دوامه فيحتاج فى ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعرى يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بماذكر على نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ابما يرادمنه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بمايعم مابطريق الفيض اى من غير سابقة طلب ولامباشرة سبب ومابطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضرورياب الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى فى القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوته المدركة من حيث هى كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقدم ان الالهام يطلق على معنى اعم

عند اهل الحق) حتى يَرِدَ به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشئ الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعضُ من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظ انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويَصْلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد وَرَدَ القولُ به فى الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يُفيد الظنَّ والاعتقادَ الجازمَ الذى يقبل الزوالَ فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة (والعالم) اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يُعلَم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غيرَ الذات كما انها ليست عينَها

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشئ ايضا يمكن ان يقال المراد من صحة الشئ تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشئ المعلوم كما يقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار انها شئ يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بجميع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جمل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر فى مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفى الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور فى الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما العدم تجانسها واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر فى الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ماسوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه حملا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (مُحْدَث) اى مُخْرَج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوُجِدَ خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واَشْكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تَخْلُ قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سَبْقِ العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يَليقُ بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين اَنْ يَتَحَيَّزَ بنفسه غيْرَ تابعٍ تَحَيُّزُهُ لتحيزِ شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يُقَوِّمُه

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لايوافقونهم فى ذلك وقد ابطل طرد التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفأ فى صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينه جعله من اقسام العالم فلا نقض به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان في الحقيقة اعتبرا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اى اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصى بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ) اضاف القيام الى مطلق الشئ «بل هو» ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (قوله ليتحقق الابعاد الثلثة) اى الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في منتصفهما جزء آخر فيتماس كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يُقَوِّمُهُ ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى ما له قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء ليتحقق الأَبعادُ الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يُدفَعَ بأنَّ لكل احدٍ أن يصطلح على ما يشاء

ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين فى السطح لايقتضى تركبه من الخطين بل يكفى ذلك فى خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لايقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل مايتركب منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعنى من اشترط فى الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل هو نزاع فى ان اه) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع فى انه هل يحصل بجزئين ام لا والا ظهر مافى المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له فى اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والجمية

بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وُضِعَ لفظُ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا اِحْتَجَّ الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زِيدَ عليه جزءٌ واحد انه اَجْسَمُ من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لَمَا صارَ بمجرد زيادة الجزء اَزْيَدَ فى الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجَسَامَةِ بمعنى الضَخامَةَ وعِظَمِ المقدار يقال جَسُمَ الشئُ اى عَظُمَ فهو جسيم وجُسَام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا

فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية (قوله لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا) الانقسام الفعلى مايوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لايوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين اومحاذاتين اومماستين وقد لايوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى ماهو بفرض العقل كليا والجزء لايقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتدادما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الذاتية للكم والجزء ليس له امتدادما فلا يكون قابلا لقسمة الفرضية ومالا يكون قابلا للقسمة الفرضية لايكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وماقال من ان محل فرض

كل شئ فكاذب الايرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشئ ممتنعا فى نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا (قوله وهو الجزء الذى لايتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذى لايتجزى بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لايتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب فى الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر مقصورعلى المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلى لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لايلتفت اليه اصلا (قوله لابد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بأنه الموجود فى شئ «وذلك» آخر لاكجزء منه ولايصح وجوده مفارقا له لكن وجود ماهو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية ومافى حكمها من النفوس المنطبعة فى قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يحيط به خد واحد يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لايكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك فى نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ماهو كذلك فى الواقع واو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

(وهو الجزء الذى لايتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه بأنّ مالايتركب لاينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل لابد من ابطال الهَيُولى والصورةِ والعُقُولِ والنُفُوس المُجَرَّدَةِ لِيَتِمَّ ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزءَ الذى لايَتَجَزّى وتركّبُ الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وُضِعَ كُرَةٌ حقيقية على سطح حقيقى لم تماسّهُ الابجزء غيرِ منقسمٍ اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خَطٌّ بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرُها عند المشائخ وجهان الاول انه لوكان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخَرْدَلَةُ اصغرَ من الجَبَل لانّ كلّا منهما غير متناهى الاجزاء والعِظَمُ والصِغَرُ انّما هو بكثرةِ الاجزاء وقلتِها

كما صرح به وح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) الظ انه اشارة الى ماذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصوران فى غير المتناهى لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهى مقدار بهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله

وذلك انما يتصور فى المتناهى * والثانى ان اجتماع الجسم ليس لِذَاتِهِ وَإِلَّا لَمَا قَبِلَ الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزّى لان الجزء الذى تَنَازَعْنَا فيه ان امكن افتراقُهُ لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلولَ السَّرَيان حتّى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانى والثالث فلانّ الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم مؤلف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

حلول السريان كحلول الانحناء فى الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل د الثانى فان قلت ثبوت النقطة فى الكرة ينافى ماذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضى فلا ينافى وحدة السطح المحيط بها فى الواقع لانا نقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه فى ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هذ بسبب الملاقاة ولا مدخل لها فى تحديد الكرة وحلولها فى الكرة لا يقتضى ثقبة فى سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق فى موضعه وماذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضرورى فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكليته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما فى الباب انهم لا يجعلون الطرف جزأ من ذى الطرف لدليل يدل عليه وكذا ماذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط فى الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ماينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع لمقدمة انقاله بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لايستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى مالا يتناهى (قوله والافتراق ممكن لاالى نهاية) بمعنى انه لاينتهي الى حد لايمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مايتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لا يمكن لاخروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل معنى عدم تناهي كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لاالى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المُؤدّي الى قِدَمِ العالَمِ ونَفْيِ حشر الاجساد وكثيرٍ من اصول الهندسة المبنيّ عليها دوامُ حركة السموات وامتناع الخَرْقِ والالتيام عليها (والعرض مالا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيّز او مختصّا به اختصاصَ النَّاعِتِ بالمنعوت على ماسبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقّله بدون المحلّ على ماوُهِمَ فان ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لايجوز حدوثها « انما » والايلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لاتنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجه آخر وفي قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخر هي ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والالتيام عليها) اذاثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذالحركة المستقيمة لاتحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهواو تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انماهو فى بعض الاعراض) كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اماعيان واماعراض والكل حادث لانانشاهد حدوث الاعراض فى الجواهر والاجسام كمانشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروايح فيهاو ماهو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث (قوله واصولها قيل السوادوالبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه

> انماهو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام [الاعرض] والجواهر) قيل هومن تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضاوالبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

مختلفة مثلااذاخلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذاخلط معهماضوء فان كان للسوادغلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذاخالط الصفرة بسوادمشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذ اخالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذاقياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولهاخمسة كماذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هى الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول فى الحيز ان اعتبر للشئ فى نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز فسكون او فى حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع ولماورد على الحصر فى القسم الاول فى الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم لم يعتبر فى السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان اواكثر يدرك معا المجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لايؤثر فيها ولايحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمى بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لايتحلل منه شئ يخالطه الرطوبة اللعابية مالم تحتل فى تحليله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز

(والطُعُوم) وانواعها تسعة وهى المَرارة والحِرافة والمُلوحَة والعُفُوصَة والحُمُوضَة والقَبْض والحَلاوَة والدُسُومَة والتَفاهَة ويحصل بحسب التركيب انواعٌ لاتُحصىٰ (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماءُ مخصوصةٌ والاظهر ان ماعدا الاكوانَ لاتَعرُضُ إلّا الاجسامَ فاذا تَقَرَّرَ ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طَرَيانُ العَدَم

انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها «كما» الى حاملها مثل رايحة الورد والتفاح اووصفها بمايدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رايحة منتنة ورايحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان اخ) ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ماسيجئ وان كان ذلك لايطابق اصول اهل السنة ويناقض ماصرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لايحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بأن يحمل ماذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ماهو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كما فى اضداد ذلك) لم يجعل طريان العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شئ من السفسطة على ما سيجئ (قوله اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا فى جواز التقدم الزمانى

كما فى اضداد ذلك فانّ القِدَمَ يُنَافِى ٱلعَدَمَ لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والّا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجِب القديم قديم ضرورةَ امْتناع تخلّفِ المعلول عن العلّة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا فى وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتهاؤه فموضع تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل فى الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشئ هى عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر فى هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول فى المكان الثانى ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف بالكون الثانى فى مكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين

فى آنين فى مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول فى المكان الثانى على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثانى ويرد عليه على القول الاول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفى مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون

(قوله فان قيل) منع لمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) وقد تعرض لهذه المقدمة تكثير المأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذى لم يغلب فيه قرن والنضال الذى لم يمدح فيه ساعد الايرى ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب كما ستطلع عليه (قوله لما فيهما من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا لا يجامع المتأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار انه كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم حدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) نتيجة قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام

سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ماليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لابالذات ولابالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الاان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما

وَاِنّه يمتنع وجودُ ممكنٍ يَقُومُ بذاته ولايكونُ متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المُدّعَى حدوثُ ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيانُ المتحيزةُ والاَعْراضُ لان ادلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات *الثانى انّ ماذُكِرَ لايدلّ على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالم يُدرَكْ بالمشاهدة حدوثُه ولاحدوثُ اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مُخِلٍّ بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لاتَقُومُ اِلّابها* الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاَوّلِيّةِ او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الاوقبلها حركة اخرى لاالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لاوجود للمطلق الافى ضمن الجزئى فلايتصور قِدَمُ المطلق مع حدوث كل جزئى من الجزئيات

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لاامتناع فى حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يمتنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله ما لايخ عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذ الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة وكان الاول بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لاامتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى مالانهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لادلالة عليه وما ذكره من انه لاوجود للمطلق الافى ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لاتناهى الجزئيات اما بناء على ماذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل مادخل تحت الوجود فى الجملة ولو على سبيل التعاقب او على مانقول من ان كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لايشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والالزم ان لايكون مافرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهى الحوادث الابدية لكن لاضير به اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لايمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لايبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالا يتناهى والحال ان وجود مالا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لوكان كل جسم فى حيز) يجرى مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كلّ جسم فى حَيّزٍ لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيّز هو السطحُ الباطنُ من الحاوِي المُماسُ للسطح الظاهرِ من المحوِيّ والجواب ان الحيّز عند المتكلمين هو الفراغُ المُتوَهَّمُ الذى يَشْغِلُهُ الجسمُ ويَنْفُذُ فيه اَبْعادُهُ ولما ثبت ان العالم محدَثٌ ومعلوم ان المحدَث لابدله من مُحدِثٍ ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من من غير مُرَجِّح ثبت ان له محدِثا (والمحدِثُ للعالَمِ هو الله تعالى)

لابطال قوله ان الجسم والجوهر لايخلوان عن الكون فى حيز والمذهب فى الحيز ثلثة احدها للمشائين وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لايلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لماله حاو والثانى للمتكلمين وهو ماذكر فى الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اى » انه الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤال ولامست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم اذ المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقه وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله لان فراغه ليس بموهوم بل مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لاتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفى الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفى المحدث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماصح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ماصرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله اصلا اى لا فى صفاته ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (قوله اذ لو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران احدهما

> اى الذاتُ الواجبُ الوجودِ الّذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدِثا للعالم ومَبْدَأً له مع ان العالم اسم لجميع مايصلح عَلَمًا على وجود مَبْدَإٍ له وقريبٌ من هذا مايقال انّ مَبدَأَ الممكناتِ بِاَسْرِها لَابُدَّ ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مَبْدَأً لها وقد يتوهّم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلّة بطلان التسلسل وهو انّه لو ترَتّبَ سلسلةُ الممكِنات لا الى نهاية لاحتاجت الى عِلّة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسَها ولا بعضَها لاستحالة كون الشئ علّةً لنفسِه ولعِلَلِهِ بل خارجا عنها فيكونُ واجبا وينقطعُ السلسلةُ

ان ماهو من جملته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكله لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا ما يقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان بمجموع الآحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلابد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لايحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذليس فيه غيركل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة فى السلسلة هى ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بماقبله من غير انتهاء الى ماليس كذلك اذ على ذلك التقدير لايوجد شئ غير جميع الممكنات التى هى علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية فى وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذا لكافى فى الجميع كاف فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لابد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به لامحالة فمن قال

ومن مشهور الادلة بُرهانُ التَّطْبيقِ وهو ان نَفْرُضَ من المعلولِ الاخيرِ الى غير النهاية جملةً ومِماقَبْلَهُ بواحدٍ مثلا الى غير النهاية جملةً اخرى ثم نُطَبِّقُ الجملتين بان نَجْعَلَ الاولَ من الجملة الاولى بازاء الاوّل من الجملة الثانية والثانيَ بالثاني وهَلُمَّ جَرًّا فان كانَ بازاء كلّ واحدٍ من الاولى واحدٌ من الثانية كان الناقصُ كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وُجِدَ فى الاولى مالم يُوجَدْ بازائه شئ فى الثانية فتنقطعُ الثانيةُ وتَتَناهى ويلزم منه تَناهِى الاُولى لانها لاتزيد على الثانية الا بِقَدْرٍ مُتَناهٍ والزائدُ على المتناهى بقدرٍ متناهٍ يكون متناهيا بالضرورة

ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهى اومع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخرا عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع فى المعنى الاول (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم فى اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد اوغير متناهيها لايتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثنى بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة اومن جانب المعلول فيجعل ذلك متقدمة

لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية عنه قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها * والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود وانه لا يمكن فى المعدومات الصرفة واختلفوا فى الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادها فى نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية فى الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

> وهذا التطبيقُ انما يكون فيما دَخَلَ تحتَ الوجود دون ماهو وَهمِىٌّ مَحْضٌ فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يَرِدُ النقضُ بمراتب العدد بان نُطَبِّقَ جملتين احديهما من الواحد لاالى نهاية والثانيةُ من الاثنين لاالى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاُولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا لاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادها لان الحادث فى كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هى مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار فى النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثانى ولميره ولا طيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف بها شئ من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهى الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والازم انتهاؤها بل كل ماخرج الى الفعل منها فهو متناه ومابقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك فى عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافى برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ماتعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ماتعلقت به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان فى الجواب ماعرفت «لو امكن»

وذلك لان معنى لَاتَنَاهِى الاَعْدادِ والمعلوماتِ والمقدوراتِ انها لاتنتهى الى حدٍ لَايُتَصَوَّرُ فوقه آخرُ لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل فى الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى ❊ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ❊ وتقريره انه

واما قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل فى صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعا لا حاجة اليه اصلا فتدبر (قوله يعنى ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ماصرح به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لايفيد الا وحدة الصانع (قوله لان كلا منهما امر ممكن) اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق الا بالممكن اذ هى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع ومالیس بممكن ليس بمقدور (قوله اذ لاتضاد بين الارادتين) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية اومع ترجيح ما لاحدهما وهذا انما يستقيم اذ أفسر الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور فبينهما تضاد لكنه لايضر فى المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفى تضادهما

لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لاتضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضد ان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل مايقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اوأن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال اوان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى * لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا *

توضيحا لامكانهما فى نفسهما وخص النفى بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد ضد ما اوجده لزم عجزه لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وبهذا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) اذ يكفى لغرضنا امكان التمانع اويكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذقد بينا ان الممانعة فى نفسها امر ممكن والمحال انما لزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لا ما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اى اجتمعهما لان اجتماعهما امر مستحيل فى نفسه وقد عرفت ان الارادة لاتتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن فى نفسه متعلق بأمر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع فى محل واحد *فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر* قلت سكونه امر ممكن فى نفسه وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كاملا *فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب فى حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع *قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافى الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى *ولعلا بعضهم على بعض* والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان *فان قيل

اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على «مقتضى» تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد افحاما للجاحد (قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على امر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الآية عليه فلا بأس ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لايستند اليهما معا فلايكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى احدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان تمسك به فى شمول قدرته وفى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلا تغفل ولامر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لايكون الا قديما اى لاابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه) فيكون المفهوم من الآية تعليل احد الانتفاءين الواقع فيما مضى المعلومين للسامع بالآخر كما فى قولك لو جئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول مجهول (قوله فيقع الخبط) كما وقع لابن الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لايدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلا من الاستعما لين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان لو لما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يكون انتفاء الثانى معلوما عند السامع دون الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا لواجب لايكون الا قديما) قد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لاشريك له فى هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهى المسماة بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فى اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات (قوله وهذا) اى القول باشتراك الوجوب الوجود بين الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هى الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها امر لفظى لا يجدى فى امثال هذه المباحث اذ لا شك فى ان الصفات انفسها غير كافية فى وجوداتها « لان بديهة » فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث فى علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا فى ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تَبِعَهُ تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مُخَصِّص فيكون محدَثا اذ لا نعنى بالمحدَث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنىً فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاءٍ هو نفسُ تلك الصفةِ وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادةُ تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد)

ممكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لايكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار فى جيع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح فى شرح قوله وهى لاهو ولاغيره (قوله لان بديهة العقل جازمة) لايريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لايرى فى خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

لان بَديهَةَ العقل جازمة بان محدِث العالم على هذا النَمطِ البديع والنظام المحكم مع مايَشتمل عليه من الافعال المُتقَنَة والنقوش المُستحسَنة لايكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيهُ الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يُقوِّمُهُ فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو مح لان قيام العرض بالشئ معناه انّ تحيزه تابع لتحيزه

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لايكون الاحيا قادرا عالما شائيا يفعل مايريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان ضديهما من النقائص فان قلت لايدل ماذكر الاعلى قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ماهو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان فى هذا المقام واما اثبات المبادى فسيجئ من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجاهد اذ للقائل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلانسلم انها نقائص مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلانم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقف

ثبوت الشروع على وجوده تعالي وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبنى على ان الشرع عبارة عن او امره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير اوعن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلتك الى الناس اوالى قوم كذا اوقال بلغهم اونحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر فى هذا المعنى (قوله والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره)ويقال العرض له فى نفسه تحيز وان كان تابعا فى ذلك لغيره فلم لايجوز له ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان اواكثر والاعراض مستوية الاقدام فى الاحتياج الى متحيز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلامرجح وفيه منع لايخفى (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) اذلو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثانى لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود)

والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية فى التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقتهُ الوجودُ من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وُجِد فلم يَبْقَ انه حدثَ فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى

يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل «وان» هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثانى فان وجود الشئ وكونه فى الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى مابعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ) دفع لتوهم التناقض فى هذا القول بناء على ماذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية فى التحيز ليست بمساوية لقيام الشئ بالشئ لتخلفها عنه فى قيام صفات البارى تع بذاته وهو ظ وفى قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفى مثل قيام العمى بالاعمى اذلاتحيز للمعدوم فلا يصح تفسيره بها بل لازمه المساوى ان يكون بين الشيئين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثانى وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية فى التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشئ وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم فى بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس فى الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على خلافه خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة فى ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

> وان انتفاءَ الاجسام فى كل آنٍ ومشاهدةَ بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسّكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبُطْءِ ها ليس بتام اذ ليس هنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بُطْؤٌ بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين اَنْ ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذا لانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطئ الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس فى الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال فى الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة فى انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة فى الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه)يعنى بما ذكروه من ان حركة واحدة هى سريعة بالقياس الى حركة هى بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفى عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لايوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذقد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومامع الحادث حادث ولو قال فذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لايتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزأ من الجسم ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا فى تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هى الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته اه) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع فى عبارات الفلاسفة وهذا المعانى ممالايستحيل عليه تعالى بقى النزاع فى اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام مالايليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر فى ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى

لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لايتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لا فى موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت كان لا فى موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى التركب والتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

« بواسطة »

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته صح اطلاق مايدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضى ابوبكر منا لكنه اشترط ان لايكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير واراد بها مايعم المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلايسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئا باعتبار انه قابل للانقسام ومايقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى مامنه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة (قوله اى المجانسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للمناسبة بين المعنى الاصلى للمائية وبين المعنى العرفى فلا يرد مايقال ان المراد بالجنس هناك مايعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائية مايذكر فى الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وماذكره من الدليل لاينفيه كما لايخفى (قوله مماهو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لايثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتمسك فى نفى ذلك بالاجماع (قوله فى بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حد ونهاية (ولا معدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعّض ولا متجزٍ) اى ذى أبعاض واجزاء (ولا متركّب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فاله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناهٍ) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مُقوّمة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مماهو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بُعْد فى بُعْدٍ آخر متوَهَّم او مُتحقَّق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتدادٍ قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

فنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما لا قيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حزازة (قوله والله تعالى منزه عن الامتداد) موهوما كان او محققا (قوله فيلزم قدم الحيز) اذ المتحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيا) وهو باطل لما مر من ان التناهى من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهى بناء على انه يحتمل ان يكون جزأ لا يتجزى او يكون مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزأ لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثانى بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهى الابعاد والاظهر ان يقال ان التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اما حدود واطراف للامكنة) قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان ومعنى كون الجسم فى جهة انه متمكن فى مكان يلى تلك الجهة وقد يسمى المكان الذى يلى جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس فى ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يتقدر بتجدد آخر كائنا ما كان «فلم يبال»

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذى يشغله شيء ممتدا او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن مُتَجَدِّدٍ يُقَدَّرُ به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يُغْنِى عن البعض الا انه حاول التفصيلَ والتوضيحَ فى ذلك قضاءً لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المُشَبِّهة والمُجَسِّمَة وسائرِ فِرَقِ الضلالِ والطغيانِ بأَبْلَغِ وجهٍ وأَوْكَدِهِ

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزى والتصريح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اَجْسَمُ من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المُحْدَثاتِ عليه فيفتقر الى مُخَصِّصٍ فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفاتِ كمالٍ تدلّ المُحْدَثاتُ على ثبوتهما واضدادُهما صفاتُ نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تَمَسُّكاتٌ ضعيفة تُوهِنُ عقائد الطالبين وتُوَسِّعُ مجال الطاعنين زَعْمًا منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشُبَه الواهية واحتج المخالِفُ بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل مَوْجُودَيْنِ فُرِضا لابُدَّ وَاَنْ يكونَ احدهما متصلا بالآخر مُماسًّا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مُباينا للعالم في جهة فيتحيزُ فيكونُ جسمًا اوجزءَ جسمٍ مصوَّرا متناهيا

علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره) يرد عليه ان النزاع في نفي ماهو المتعارف عليها من معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوى (قوله اولا فيلزم النقص) يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نسلم انه نقص (قوله ويفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير) فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها

(قوله بالنصوص الظاهرة في الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه (والجسمية) نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تؤول بتأويلات صحيحة على مااختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) اى لا يماثله امااذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه **وقد** صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ومايقوله الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء فى الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك شيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

ربك ويد الله فوق ايديهم ولتصنع على عينى (قوله والجواب ان ذلك الخ) يريد ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان او متباينان فى الجهة حكم وهمى يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه فى المعقولات (قوله او تؤول بتأويلات صحيحة) اى مطابقة لما يفيده القطعيات من التنزيهات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ويبقى وجه ربك اى ذاته ويد الله اى قدرته وعلى عينى اى بمرأى منى اى بعلمى وحفظى (قوله امااذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله شيء بهذا المعنى والا لما اختلفا بوجوب الوجود

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم مماذكر مماثلته اياه فى كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لايكفى هذا القدر فى المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظى اذ وجود كل شئ عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض مايقال عليه منهما والمقصود نفى المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات) اى على وجه جزئى يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن اومن قبل او لم يحصل بعد وسيحصل فى زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى فى وقت وجودها ومعلومة العدم فى وقت عدمها علما مستمرا لايتبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات

فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لايعلم ذاته والنظّام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لماثبت من انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك

وللمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كأنهم لايثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية فى ذلك (قوله لايقدر على خلق الجهل والقبح) اى مايكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار * كالمستجير بعمرو عند كربته (قوله والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد) زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذى سبق وخفى عليهم ان غاية مالزم منه عجز العبد وهو لا ينافى

العبودية كما لاينافي الالوهية (قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل على انه يصح منه الفعل والترك والحى يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فلذا صار حمل الاشتقاق فى قوة حمل التركيب اعنى حمل هو ذو هو (قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فسلم لكنه لايفيد المقصود وان اراد وجودها فى انفسها على ماهو المطلوب فمم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال فى هذه الصفات كما اشار اليه بعد

ومعلومٌ انَّ كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وانَّ صِدْقَ المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لاعلم له وقادر لاقدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المُتْقَنَة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة والحيوة التى هى من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرضٍ ولا مستحيلِ البقاءِ ولاضروريٍ ولامُكْتَسبٍ وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما انَّ للعالِمِ مِنّا عِلْماً هو عَرَضٌ قائمٌ به زائدٌ عليه حادثٌ فهَلْ لِصانِعِ العالَمِ عِلْمٌ هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثرٌ فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ماذكرنا من « ويلزمكم » معانيها فصدقها لايقتضى الا تحقق الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو فى حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

اسود لاسواد له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيدان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيية وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو م (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدما لغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كما مر (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا لو ان الله تعالى جوهر

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

واحد له ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال عقيبه وما من اله الا اله واحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لايكون الاذاتا (قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة والهوهو وانما النزاع في استلزامهما التغاير كما هو المشهور اولا كما هو رأى الاشعرية (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد) جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذى فوقها لازمة له فهى فى حكم معروضها فى عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره كمعروضها اذ المقتضى لعدم المغايرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل فى مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة) يعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الالهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا لا استحالة فى قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

« ولصعوبة »

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغى ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

عنه اللهم الا ان يبنى كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله واصعوبة هذا المقام) يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل فى الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشئ وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهى امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفى

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت مافيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال فى نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هى اخص منه فلا يلزم لا ارتفاع النقيضين ولا مايترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعرى ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا فى التعريف قيد فى عدم او حيز فورد عليه القديمان المجرد ان كالعقول والنفوس الناطقة على مايقوله الفلاسفة فان قيل هى عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدى مؤدى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلى محال) فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك فى العدم واما الانفكاك فى الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة (قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد انه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التى هى اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك فى الصفات ولهذا يتجاسرون على القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا فى مثل القدرة

> والعَدَمُ على الازلىّ محال والواحدُ من العَشَرَةِ يستحيل بقاؤُهٖ بدونها وبقاؤُها بدونهٖ إذْ هُوَ منها فوجودُها وجودُهٗ وعدمُها عدمُهٗ بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفةِ المعيّنةِ متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحّةَ الانفكاك من الجانبين انتقض بالعَالَمِ مع الصّانعِ والعَرَضِ مع المَحَلِّ

والارادة والحيوة والعلم بما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق «اذلا يتصور» الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا فى الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فتقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله بخلاف الصفات المحدثة) نقل عن الشيخ الاشعرى انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ماوقع فى كلام بعضهم بل هو بحث معنوى قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما فى الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

أو محدثة لازمة اومفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين فى العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين فى الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم فى العدم لكنه ينفك عنه فى الوجود كما ينفك عنه العالم فى الحيز وهذا القدر يكفى فى امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون فى عدم او فى حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم فى الوجود وانفكاك العالم عن الصانع فى العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز فى تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدء الانفكاك فى الحيز فى المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك فى الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا فى عدم او فى حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية

اذ لا يُتَصَوَّرُ وجود العَالَم مع عدَمِ الصانع لاستحالة عدمه ولا وجودُ العرض كالسَواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتَفَوْا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكانُ تصورِ وجودِ كلٍ منهما مع عدَمِ الآخَرِ ولو بالفرض وأن كان محالا والعَالَمُ قد يُتَصَوَّرُ موجودا ثمّ يُطْلَبُ بالبرهان ثبوتُ الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وُجِدَ لما كانَ واحداً من العشرة والحاصلُ انَّ وَصْفَ الإضافةِ مُعْتَبَرٌ وامتناعُ الانفكاكِ حينئذ ظاهرٌ لانّا نقول قد صَرَّحُوا بعدم المُغَايَرَةِ بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يُتَصَوَّرُ وجود البعض كالعلم مثلا ثم يُطْلَبُ اثبات البعض الآخر فعُلِمَ انهم لم يُرِيدُ وا هذا المعنى

(قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما فى الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا فى نفسه وينبغى ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت فى الماهية وذاتياتها والا لزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ماسبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين كل الغيرين) بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين وجودا ان «والتغاير» لا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها فى الوجود وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى مايدور فى خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة فى ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت أو عدمية صورا شتى مطابقة له وللافراد الموافقة له فى الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مع انّه لا يستقيم فى العَرَضِ مع المَحَلِّ ولو اعتبر وصفُ الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بَيْنَ كل الغَيْرَيْنِ لانّ الغير من الاسماء الاضافيّة ولا قائِلَ بذلك فانْ قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انهما لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

مفهوم من المفهومات لشئ من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشئ بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشئ واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ماتطابقانه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل بهوهو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) قد ضويق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لايكفي في الافادة على ماعرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسببا كافيا فيها الا ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله ولا يخفى مافيه) فان مغايرة شئ لكل شئ لايستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا اومستقيما حادثا أو قديما متناهيا أو غير متناه جزئيا اوكليا وبالجملة جميع مايمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تع ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لايتقيد بالزمان وهو

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالِم والقادِر بالنسبة الى الذات لا في مثل العِلم والقُدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاءِ الغيرِ المحمولةِ كالواحدِ من العشَرةِ واليَدِ من زيدٍ وذُكِرَ في التَبصِرَةِ ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سِوى جَعفَرِ بنِ حارِثٍ وقد خالَفَ في ذلك جميعَ المعتزلة وعُدّ ذلك من جَهالاتِه وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى مافيه (وهي) اي صفاته الازلية (العلم) وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة ازلية

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ماسبقت الاشارة اليه فى تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لايتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد او زال وهذا متناه بالفعل حسب تناهى المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية متغير متبدل الان تغيره لايوجب تغيرا فى صفة العلم ولا تغيرا مر حقيقى فى ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع مايقال من ان جميع المعلومات لوكانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما فى الازل بان زيدا داخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصرى الى انه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فى الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين تعلق معنوى لايترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها

> تُؤَثِّرُ فى المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهى صفة ازلية تُوجِبُ صِحَّةَ العِلْمِ (والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمُبْصَرات

ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود « فيدرك » المقدور أو عدمه القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفى كلامهم مايشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافى الازل بل فى وقت وجوده فيما لايزال وظاهر قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثانى وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ماسيجئ تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفى فى التميز والحكم لفظ الصحة اذ الحيوة لاتوجب العلم (قوله والقوة وهى بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة لخفاء وجههما على مالايخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثانى بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لايتأبى عليها ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول أبعد منه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة

(قوله فيدرك) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لا على لاسبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة فى مقعره بجلدة الطبلة كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظ بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائى والمرئى وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما فى حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه

فَتُدْرَكُ اِدْراكًا تامًّا لا علىٰ سبيلِ التَّخَيُّلِ والتَّوَهُّمِ ولا علىٰ طريقِ تأَثُّرِ حاسَّةٍ ووصولِ هَواءٍ ولا يلزم من قِدَمِهِما قِدَمُ المسموعاتِ والمُبْصَراتِ كما لا يلزم من قدمِ العلمِ والقدرةِ قدمُ المعلوماتِ والمقدوراتِ لانها صفةٌ قديمةٌ تَحْدُثُ لها تَعَلُّقاتٌ بالحوادثِ (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفةٍ فى الحَيِّ تُوجِبُ تخصيصَ احدِ المقدورينِ فى احدِ الاوقاتِ بالوقوعِ مع استواءِ نسبةِ القدرةِ الى الكلِّ وكونِ تَعَلُّقِ العلمِ تابعاً لِلْوُقُوعِ وفيما ذُكِرَ تنبيه على الردّ

تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبى وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعرى لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة فشئ ظاهر لم ينكره

احدواما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والالكان جهلا فقدمنع ذلك في العلم الفعلي للتطع بان احدنا يتصور امرامن الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قدجزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لايكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لاموجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ماهو عليه تخصيص بلامخصص ومماينبه على ذلك انا كثيراما نتصور امراونعلم فيه مصلحة لكنا لانفعله لكسل مانع اوحياء اولنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعدتسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لايتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لايكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لايفارقه قطعا والالازم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قداورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلامرجح ان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور

على مَنْ زَعَمَ انَّ المشيئةَ قديمةٌ والارادةَ حادثةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى وعلى من زَعَمَ انَّ معنى إرادةِ اللهِ تعالى فِعْلَهُ انه ليس بمُكرَهٍ ولاساهٍ ولامَغْلوبٍ ومعنى ارادتِهِ فِعْلَ غَيْرِهِ انه آمِرٌ بِهِ كيف وقدأمَرَ كلَّ مكلَّفٍ بالايمانِ وسائرِ الواجبات «ولوشاء»

اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لاوجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الاوقوع هذا الضد وغاية ما امكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لابمعنى ان ذاتها يقتضي التعلق به البتة بل بمعنى انها لاتحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلايجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان المشيئة قديمة) زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ماسمعت من قبل (قوله وعلى زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولامغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولاساه ينسب الى النجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته فعل غيره أمره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مماوقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لاماوقع في شرحه من تفسيره بالعلم بمافي الفعل

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رحمه الله مايدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولاساه وفعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولاساه ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولوشاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

ولوشاء لَوَقَعَ (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية يُسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعَدَلَ عن لفظ الخَلْق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوينٌ مخصوصٌ صرّح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اُسْنِدَ الى الله تعالى كلٌّ منها راجعٌ الى صفةٍ حقيقيةٍ ازليةٍ قائمةٍ بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعريُّ من انها اِضافاتٌ وصِفاتٌ لِلْاَفْعالِ (والكلام) هو صفة ازليّة عُبِّرَ عنها بالنَّظْمِ المسمّى بالقرآن المركبِ من الحروف وذلك لان كل من يَأْمُرُ ويَنْهٰى ويُخْبِرُ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ معنىً ثم يَدُلُّ عليه بالعبارةِ او الكتابةِ او الاشارةِ وهو غيرُ العلم اذ قد يُخْبِرُ الانسان عمّا لا يَعْلَمُهُ بل يَعْلَمُ خِلافَهُ وغيرُ الارادة لانه قد يَأْمُرُ بِما لا يُرِيدُهُ

قسرو الجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولاشك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا تدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يقال من ان ماذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد مايقال من ان ذلك لا يتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ماذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجئ من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ماذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المرادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات و مدلو لاتها فان قولنا زيد قائم و زيد له القيام و اتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد و انكار ذلك مكابرة و لا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ و هذا عن كلام القوم بمراحل (قوله لكن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل فى هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية و انكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا و هذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره و ان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق و لا وجود ذهنى عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا و ان اراد انه مالم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف و هذا الكلام بحذا فيره عائد فى صورة الاخبار على

لكن يَأْمُرُ عَبْدَهُ قصداً الى اظهار عصيانِه وعدمِ امتثاله لامره و يسمى هذا كلاماً نَفْسِيّاً على ما اشار اليه الاَخْطَلُ بقوله * اِنَّ الْكَلاَمَ لَفِى الْفُؤادِ وَاِنَّمَا * جُعِلَ اللِّسانُ عَلَى الْفُؤادِ دَلِيلاً * و قال عُمَرُ رضى الله عنه اِنّى زَوَّرْتُ فِى نَفْسِى مَقَالَةً و كثيراً مَا تَقُولُ لِصَاحِبِكَ اِنَّ فِى نَفْسِى كَلاَماً اُرِيدُ اَنْ اَذْكُرَ لَكَ و الدليلُ على ثبوت صفة الكلام اجماعُ الامةِ و تواترُ النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت اَنَّ لِلّٰهِ تعالى صِفَاتٍ ثَمَانِيَةً هى العلمُ و القدرةُ و الحيوةُ و السمعُ و البصرُ و الارادةُ و التكوينُ و الكلامُ

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله و تواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال « و لما كان » لا يتوقف الا على وجود المرسل و اتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة و القدرة و الارادة و العلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته و ما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك و يصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة الى العلم ايضا قال و هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام و ما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم و قد اجتهدنا فى توجيهه و تمشيته ما امكن و هذا امتن و امكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة

في معنى كونه تع متكلما (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ماذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك الصامت الساكن عند

ولمّا كان في الثلاثةِ الاخيرةِ زيادةُ نزاعٍ وخفاءٍ كرّرَ الاشارةَ الى إثْباتِها وقدَّمَها وفصّلَ الكلامَ بعضَ التفصيل فقال (وهو) اي الله تعالى (مُتكلِّمٌ بكلامٍ هُوَ صِفةٌ له) ضرورةَ امتناعِ إثْباتِ المُشْتَقِّ للشيءِ من غيرِ قيامِ مأخذِ الاشتقاقِ به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفةً له (ازليّةٌ) ضرورةَ امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اَعْراضٌ حادثةٌ مَشْرُوطٌ حُدُوثُ بَعْضِها بِانْقِضاءِ البعضِ لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا ردّ على الحَنابلةِ والكَرامِيّةِ القائِلِيْنَ بانّ كلامه تعالى عَرَضٌ من جنس الاصواتِ والحروفِ ومع ذلك فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفةٌ) اي معنى قائم بالذات (منافيةٌ للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات إمّا بحسب الفِطْرَةِ كما في الخَرَسِ او بحسب ضَعفِها او عدمِ بُلُوغِها حَدَّ القُوّةِ كما في الطُفُولِيّة فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوتُ والخَرَسُ انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوتُ والآفةُ الباطِنِيّانِ بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدرَ على ذلك

البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع في هذا كلاما آخر (قوله ومع ذلك فهو قديم) اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشراهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) لكن لما كان فى الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظى وضده (قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لادليل الخ) الدليل الاول خطابى ويرد على

فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لادليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفى وجود المأمور فى علم الآمر

الثانى ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هى انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل فى نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا اونهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلى وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور فى الكتاب اذ الامر بدون المأمور والنهى بدون المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجئ الجواب عن دليله «كا» (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازى ومنهم من قال انه فى الازل خمسة هى الخبر والامر والنهى والاستفهام والنداء (قوله وردبانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذلاشك فى ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لايخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا قدر الرجل ابناله فامره بان يفعل كذا) قيل الموجود فى هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لاحقيقته لكنا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضره عنده انى آمر ابنى ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولايعد ذلك سفها وحمقا بل كيسا

كما اذا قَدَّرَ الرَّجُلُ ابناًلَهُ فَأَمَرَهُ بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبارُ بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة اذلا مَاضِىَ ولامستقبلَ ولاحالَ بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لايتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظمِ المَتْلُوِّ الحادثِ فقال (والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ) عَقَّبَ القرآن بكلام الله لِمَا ذَكَرَ المشايخُ من انه يقال القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق ولايقال القرآنُ غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحَنَابِلَةُ

وحزما واما الخطاب الشامل للموجود والمعدوم كأوامر النبى عليه السلام بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة) بان يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول زيد موجود فى الوقت الفلانى معدوم فى غيره وداخل فى الدار فى وقت معين من وقت وجوده خارج عنها فى غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد فى الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفى الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لايتغير ولايتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لابالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث فى زمانه اوقبل اوبعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك فى اخباراته (قوله لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك فى اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقدمها (قوله جهلا اوعنادا) قال رحمه الله وكفى على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات حسب مايقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة فى الصحف ثم نزله منها الى النبى عليه السلام منجما موزعا فى ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجود

جهلاً او عناداً واَقامَ غيرَ المخلوق مَقامَ غيرِ الحادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً اِلى جَرْيِ الكلام على وفق الحديث حيث قال النبى عليه السلام القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ ومَنْ قال اِنّه مخلوقٌ فهو كافرٌ بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيمابين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يُتَرجَمُ المسئلةُ بمسئلةِ خَلْقِ القرآن وتحقيقُ الخلاف بيناو بينهم يَرْجِعُ الى اثباتِ الكلامِ النفسى ونَفْيِه وَاِلّا فنَحْنُ لانقول بِقِدَمِ الالفاظِ والحروفِ وهم لايقولون بحدوث كلامٍ نفسىٍّ ودليلُنامامَرّ اَنّه ثبت بالاجماعِ وتَواتُرِ النقل من الانبياء عليهم السلام انّه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بماهو من صفاتِ المخلوق وبِسِماتِ الحدوث من التأليفِ والتنظيمِ والانزال والتنزيل وكونه عربيًا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلةُ لمّا لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجادِ الاصواتِ والحروفِ فى مَحالِّها او ايجادِ اَشْكالِ الكتابةِ فى اللوح المحفوظ وان لَمْ يَقْرأْ على اختلافٍ بينهم وانتَ خَبيرٌ بان المتحرّكَ من قامت به الحركة لا مَنْ اَوْجَدَها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل «والا» لايصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كانسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله والاصح اتصاف الباري تعالى

والاَصَحّ اتّصاف الباري تعالى بالاَعْراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوّا كبيرا ومِنْ اقْوَى شُبَهِ المعتزلة اِنكُمْ متّفِقون على ان القرآن اسم لما نُقِلَ الينا بين دَفّتَيِ المَصاحِفِ تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروأً بالالسن ومسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوبٌ في مصاحفنا) اى بِاَشْكال الكتابة وصُوَرِ الحرُوف الدالة عليه (محفوظٌ في قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقرُوءٌ بِاَلسِنَتِنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموعٌ بآذاننا) بذلك ايضا (غيرُ حالٍّ فيها) اى مع ذلك ليس حالاًّ في المصاحفِ ولا في القلوبِ والالسنةِ والاذانِ بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يُلْفَظُ ويُسْمَعُ بالنظم الدال عليه ويُحْفَظُ بالنظم المخيل ويُكْتَبُ بنقوشٍ وصُوَرٍ واَشْكالٍ موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النارُ جَوْهَرٌ محْرِقٌ يُذْكَرُ باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاَعْيان ووجودا في الاَذْهان ووجودا في العِبارَةِ ووجودا في الكِتابة فالكتابة تدلّ على العبارة وهى على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقةُ والمسموعة كما في قولنا قَرَأْتُ نِصْفَ القرآنِ او المخيّلَةُ كما في قولنا حَفِظْتُ القرآنَ او الاشكالُ المنقوشة كما في قولنا يحْرُمُ لِلْمُحدِثِ مَسُّ القرْآنِ

بالاعراض المخلوقة له) ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان) بيان العلاقة المصححه لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة المخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيلي به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثانى على تقدير ثبوته وجود ظلى لا يترتب آثاره عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما (قوله وحيث

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة) اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام فى قوله او المتخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك يتقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن فى مرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المداول

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عَرَّفَهُ ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يُسْمَعَ ومَنَعَهُ الاستاذ ابُو اِسْحٰقَ الاِسْفَرائِنِيُّ وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ يَسْمَعَ ما يدل عليه كما يقال سمعت عِلْمَ فُلَانٍ فموسى عليه السلام سَمِعَ صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتابِ والمَلَكِ خُصَّ باسم الكليم فان قيل لو كان كلامُ الله تعالى حقيقةً فى المعنى القديم مجازًا فى النظم المؤلف لَصَحَّ نَفْيُهُ عنه بان يقال ليس النظمُ المُنَزَّلُ المُعْجِزُ المُفَصَّلُ اِلى السُّوَرِ والآياتِ كلامَ الله تعالى والاجماعُ على خلافه وايضا المُعْجِزُ المُتَحَدّٰى به هو كلامُ الله تعالى حقيقةً مع القطع بانّ ذلك انما يُتَصَوَّرُ فى النظم المؤلف المفصّل الى السور والآيات

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسما له وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ماذكرناه (قوله فموسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقد سمع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلا» ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالى انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفى ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبى عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لا طلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التى بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هى حال المعانى المترتبة فى النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى فى النفس فالاولى ان يتمسك فى ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى) فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى فى المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول فى الثانى مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله فى معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال فى وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء فى الوجود قديم فانه بديهى الاستحالة (قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وضعى وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما

اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلامِ النفسىّ القديم ومعنى الاضافة كَونُهُ صفةً لله تعالى وبين اللفظىِّ الحادثِ المؤلفِ من السورِ والآياتِ ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الإعجازُ والتحدّى الا فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسميةُ اللفظ به ووضعُهُ لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ولا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسمٌ للفظ والمعنى شاملٌ لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين مِنْ بِسْمِ اللهِ الا بعد التلفّظ بالباء

و الدلالة على المعانى الوضعية و المزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب فى الوجود و تعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما فى القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف مالم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها فى ذات البارى تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شئ منها ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ فى نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه فى ذاته تعالى بالوجود العينى وفى نفس الحافظ بالوجود الظلى الخيالى لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم انها من انها اذ لم يكن بينها ترتب لا يبقى فرق بين لمع وملع ونظائرهما وماذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لابد لنفى ذلك من دليل (قوله ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتّب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غيرِ ترتّبِ الاجزاء وتقدّمِ البعض على البعض والترتّبُ انّما يَحْصُلُ فى اللفظِ والقراءةِ لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سَمِعَ كلامَ الله سَمِعَهُ غيرَ مُرَتَّب الأجزاءِ لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جَيِّدٌ لِمَن يَتَعَقَّلُ لفظاً قائماً بالنفس غيرَ مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلةِ المشروطةِ وجودُ بعضها بعَدَمِ البعض ولا مِنَ الأَشْكَالِ المرتّبةِ الدالّة عليه ونحنُ لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلّا كَوْنَ صُوَرِ الحروف مَخْزونةً مُرْتَسِمَةً فى خياله بحيث اذا التفتَ اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظٍ مخيّلةٍ او نقوشٍ مرتّبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذى يُعَبَّرُ عنه بالفعلِ والخلقِ والتخليقِ والايجادِ والإِحْداثِ والإِخْتِراعِ ونحوِ ذلكَ ويُفَسَّرُ بإِخْراجِ المَعْدُومِ مِنَ العَدَمِ الى الوُجُودِ (صفةٌ لله تعالى) لِإِطْباقِ العقل والنقل على انه خالقٌ للعالم مكوِّنٌ له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذُ الاشتقاق وصفاله قائمابه (ازليّة) لوجوه

هذا مسلم لكن لايضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعا اذلا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لايكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذلم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه * وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لاعينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى

*الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر *والثاني انه وَصَفَ ذاتَهُ في كلامه الازلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذبُ او العدولُ الى المجاز اى الخالق فيما يُستَقبلُ او القادر على الخلق من غير تعذّر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجازَ إطلاقُ كلِّ ما يَقدِرُ هُوَ عَلَيهِ من الاَعْراضِ *والثالث انه لو كان حادثا فإمّا بتكوينٍ آخَرَ فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوّن العالم مع انه مُشاهَدٌ وإمّا بدونه فيستغني الحادثُ عن المُحدِثِ والإحداثِ وفيه تعطيل الصانع * والرابع انه

مؤلفه وماذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اى عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوّنُ التكوينِ نفسَه والجواب ان التكوين مُكوَّنٌ بالنسبة الى تكوينه وسيجئ ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى اذلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قد منعه جهور العقلاء وخصه قوم بالواجب

تعالى وتجويز ذلك فى غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث لحدث امافى ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التى بنى عليه الدليل الاول اعنى امتناع قيام صفة الشئ بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير اللادلة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبنى هذه الادلة اه) * اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافى المتجدد بذاته تعالى * واما الثانى فلانه لا يلزم من كونه خالقا فى الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا الخلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية * واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج فى تجددها الى التكوين * واما الرابع فلما مر فى الوجه الاول (قوله ومحييا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع فى ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هى التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع فى انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقى غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولادليل على كونه صفة اخرى) قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم « فأن » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ إِمَّا فِى ذَاتِه تعالى فيصير مَحَلًّا لِلْحَوَادِث او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهُذَيْل من ان تَكْوِين كل جسم قائم به فيكون كُلُّ جسم خالِقاً ومُكَوِّناً لنفسه ولا خفاء فى استحالته ومَبْنَى هذهِ الادلَّةِ على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثلُ كون الصانع تعالى وتقدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شئٍ ومَعَهُ وبَعْدَهُ ومذكوراً بالسنتنا ومعبوداً لنا ومُحْيِياً ومُمِيتاً ونحوَ ذلك والحاصلُ فى الازل هو مبدأُ التخليقِ والترزيقِ والإمَاتَةِ والإِحْيَاءِ وغيرِ ذلك ولادليلَ على كونه صفةً اُخْرَى سِوَى القدرةِ والارادةِ

الّذى يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا فى الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لايوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لايعم الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدأ الايجاد لايجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلابد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين) اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه فى المقاصد معارضة لنفى التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) قيل الانسب بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق فى الازل بوجود المُكَوَّنِ فيما لايزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجئ ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحَلُّ المَتْنِ ان الله تعالى موصوف فى الازل بكونه مُكَوِّناً للعالم ولكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فالحاصل فى الازل هو مبدأ التكوين اى الايجاد لانفسه (قولة وما يقال اى فى الجواب

فان القدرة وان كانت نسبتُها الى وجودِ المُكَوَّنِ وعَدَمِهِ على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احدُ الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لايتصور بدون المُكَوَّنِ كالضَّرْبِ بدون المضروب فلو كان قديما لزم قِدَمُ المُكَوَّنات وهو محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينُه للعالَمِ ولكلِّ جزءٍ من اجزائه) لافى الأَزَلِ بل (لوقت وجوده) على حَسَبِ عِلْمِهِ وَإرادَتِهِ فالتكوين باق ازلا وابدا والمُكَوَّنُ حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قِدَمِها قِدَمُ مُتَعَلَّقاتِها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق مايقال اَنَّ وجود العالَمِ ان لم يتعلق بذاتِ الله تعالى اوصفةٍ من صفاته لَزِمَ تعطيلُ الصانع واستغناءُ تَحَقُّقِ الحوادث عن المُوجِدِ وهو محال وان تعلق فَإمَّا اَنْ يستلزمَ ذلك قِدَمَ ما يتعلق وجودُه به فيلزمُ قِدَمُ العالَمِ وهو باطل أَوْلاَ فَلْيَكُنِ التكوينُ ايضاً قديما مع حدوث المُكَوَّنِ المُتَعَلِّقِ به وما يقال من انّ القول بتعلق وجود المُكَوِّنِ بالتكوين قول بحدوثه

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون (قوله اذ القديم مالايتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بأن يكون نفسها او جزءها او شرطها ومبنى الجواب على ان العلة هى الامكان على ماصح عند المتأخرين (قوله كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه) بناء على ان القديم لايستند الى المختار وقد عرفت مافيه (قوله ومن ههنا) اى مماذكر من ان الحادث عندهم مالوجوده بداية والقديم بخلافه جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث عندهم مايتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى (قوله والحاصل) تلخيص لجواب المصنف بعد ابطال مايقال فى معرض الجواب

اذ القديمُ مالا يتعلّق وجوده بالغير والحادثُ مايتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرّدُ تعلّق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادّعوا قِدَمَهُ من الممكنات كالهَيُولى مثلاً نَعَمْ اذا اَثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كانَ القولُ بتعلّق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه وَمِنْ هٰهُنا يُقالُ اِنّ التنصيصَ على كلّ جزءٍ من اجزاء العالم اشارةٌ الى الردّ على من زَعَمَ قِدَمَ بعضِ الاجزاء كالهَيُولى وَالّا فَهُمْ اِنّما يَقُولُونَ بقِدَمِها بمعنى عدم المسبوقيّة بالعدم لا بمعنى عدم تكوّنه بالغير والحاصلُ اِنّا لانُسَلِّمُ انّه لا يتصوّر التكوين بدون وجود المُكَوَّنِ وانّ وِزانَهُ معَهُ وِزانُ الضَّرْبِ مع المَضْروبِ فانّ الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعنى الضاربَ والمضروبَ والتكوينَ صفةٌ حقيقيةٌ هى مبدأ الاضافة التى هى اِخْراجُ المَعْدُومِ من العَدَمِ الى الوجود لا عَيْنُها حتّى لو كانت عَيْنَها على ماوقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المُكَوَّنِ مكابرةً وانكاراً للضروريّ فلا يندفع بما يقال من ان الضَّرْبَ عَرَضٌ مستحيلُ البقاءِ فلابدّ لتعلّقِه بالمفعول ووصولِ الألَمِ اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخّر لانعدم هُوَ بخلاف فعل البارى فأنه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلا يندفع بما يقال) لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو » الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لاتستلزم ازلية المكون لانه لما كان

ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته فى شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لوكان نَفْسَ المُكَوَّن لزم ان يكون المكوّن مكوَّناً مخلوقاً بنفسه ضرورةَ انّه مكوّن بالتكوين الذى هُوَ عَيْنُهُ فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لايكون للخالق تعلّق بالعالم سوى انّه اَقْدَمُ منه وقادرٌ عليه من غير صنعٍ وتأثير فيه ضرورةَ تكَوُّنِهِ بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالَمِ مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالِقُ العالَمِ وصانِعُهُ هذا خلف وان لايكون الله تعالى مُكَوِّناً للاشياء ضرورة انه لامعنى للمُكَوِّنِ الّا مَنْ قامَ به التكوين والتكوينُ اذا كان عين المكوَّن لايكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأنّ خالِقَ سَوادِ هذا الحجر اَسْوَدُ وهذا الحجرُ خالِقُ السَوادِ اذ لامعنى للخالقِ والاَسْوَدِ الّا من قام به الخَلْقُ والسَوادُ وهُما واحِدٌ فمحلُّهما واحدٌ وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً لكنه ينبغى للعاقل ان يتأملَ فى امثال هذه المباحث ولا ينْسُبَ الى الراسخين من علماء الاصول مايكون استحالتُه بديهيّةً ظاهرةً على من له ادنى تميز بل يطْلُبُ لكلامهم محملاً صحيحاً يَصْلُحُ محلاً لنزاع العلماء وخلافِ العقلاء فان من قال ان التكوين عينُ المكوَّن اراد ان الفاعل اذا فَعَلَ شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبّر عنه بالتكوينِ والايجادِ ونحوِ ذلك فهو امر اعتبارى يَحْصُلُ فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يُرِدْ انّ مفهوم التكوين هو بعينِهِ مفهوم المُكَوَّن ليلزم المحالات وهذا كما يقال إنّ الوجودَ عينُ الماهيّةِ فى الخارج

ذلك لوكان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعرى فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفى كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان مانقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح رحمه الله بما سيجئ (قوله لان الفعل) اى التكوين لاتعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد نحو ذلك فى صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى متقدم عليه (قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول) يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود فما ذكره يقتضى عدم صحة الحمل لاصحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه ويمكن

ان يقال ان الافعال التي هى غير التكوين و الايجاد احداث حالة فى المفعول و تغييره من حال الى حال كالقطع و الكسر و الصبغ و الكتابة و نحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة فى متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين و الايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشئ عينه عند الشيخ و لما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون و لم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع فى عبارتهم و لما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هى نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل و الله الموفق و المعين (قوله بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق و لعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) و يرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج و عارضا للماهية فى نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأى) قد عرفت ركاكة تأويله

بمعنى انه ليس فى الخارج للماهيّة تحققٌ و لعارضها المسمّى بالوجود تحققٌ آخرُ حتى يجتمعا اجتماعَ القابلِ و المقبولِ كالجسمِ و السوادِ بل الماهيةُ اذا كانت فتكوّنُها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى أن يُلاحِظَ الماهيةَ دون الوجود و بالعكس فلا يتمّ إبطالُ هذا الرأىِ الّا باثبات انّ تكوّنَ الاشياءِ و صُدُورَها عن البارى تعالى يتوقف على صفةٍ حقيقيةٍ قائمةٍ بالذات مغايرةٍ للقدرة و الارادة و التحقيقُ ان تعلّق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نُسِبَ الى القدرة يسمى ايجابا له و اذا نُسِبَ الى القادر يسمى الخلق و التكوين و نحوَ ذلك فحقيقته كونُ الذات بحَيْثُ تعلّقتْ قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقّقُ بحسب خُصوصيّات المقدورات خُصوصيّاتُ الافعال كالترزيق و التصوير و الاحياء و الاماتة و غير ذلك الى ما لا يَكَادُ يَتَناهى و امّا كونُ كلٍّ من ذلك صفةً حقيقيةً ازليةً فمما تفرّدَ به بعضُ علماءِ ماوراءِ النَّهرِ و فيه تكثيرٌ للقدماءِ جدّا و ان لم تكن متغايرة و الاقربُ ما ذهب اليه المحقّقون منهم و هو انّ مرجعَ الكلِّ الى التكوين فانه ان تعلّق بالحيوة يسمى احياءً و بالموت اماتةً و بالصورة تصويراً و بالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوينٌ و انما الخُصوص بخُصوصيّة التعلّقات (و الارادةُ صفةٌ لِلّهِ تعالى ازليّةٌ قائمةٌ بذاته) كرّرَ ذلك تأكيداً و تحقيقاً لِاثباتِ صفةٍ قديمةٍ للّه تعالى تقتَضِى تخصيصَ المكوَّناتِ بوجهٍ دُونَ وجهٍ فى وقتٍ دون وقتٍ لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى مُوجِبٌ بالذات لا فاعِلٌ بالارادةِ و الاختيارِ

« و النجارية »

وماهو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك فى موضعه (قوله والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولى النجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره فى فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبى من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع فى الفعل

والنَّجَّارِيَّةُ من انّه تعالى مريدٌ بذاته لا بِصِفَتِهِ وبعضُ المعتزلة من انّه مريد بارادةٍ حادثةٍ لا فى مَحَلٍّ والكَرَّامِيَّةُ من انّ ارادته حادثةٌ فى ذاته والدليلُ على ماذكرنا الآياتُ الناطقةُ باثبات صفة الارادةِ والمَشِيئَةِ لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناعِ قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظامُ العالم ووجودُه على الوجه الاَوْفَقِ الاَصْلَحِ دليلٌ على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثُه اذ لو كان صانعه مُوجِباً بالذات لزم قدمه ضرورةَ امتناعِ تَخَلُّفِ المعلولِ عن علّتِه المُوجِبَةِ (ورؤيةُ الله تعالى) بمعنى الانكشافِ التامِّ بالبصرِ وهو معنى إِثْباتِ الشئِ كما هُوَ بحاسّة البصر وذلك انا اذا نَظَرْنا الى البَدْرِ ثم غَمَضْنا العينَ فلا خفاء فى انّه وانْ كان منكشفا لدينا فى الحالين لكنّ انكشافه حالَ النظر اليه اَتَمُّ واكملُ ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسمّاة بالرؤية (جائزةٌ فى العقل)

اذ لا يصح قول المصنف صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته ردا لهما فتأمل (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) فان من امعن فى تأمل اجزاء العالم جملة وفرادى وامعن نظره فى الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بأن صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف فى فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدأ الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافى فى ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى فى الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه مالم يرده عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح فى شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر خصوصية كل منهما فنميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهى لا نشتبه بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه الحال بينهما ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند المبصر حينئذ وسيجئ لهذا الكلام تتمة (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يتوهم علية لصحة الرؤية على ماصرح به بعضهم فسقط مايقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) اذ المراد بعلة الصحة مايصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ماذكر فى شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافى كون العدم شرطا مندفع بماذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

بمعنى أنَّ العقلَ اذا خُلِّيَ وَنَفْسَهُ لم يَحْكُم بامتناع رؤيته تعالى مالم يَقُمْ برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادّعى الامتناعَ فعليه البيان وقد استدلّ اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقليٍّ وسمعيٍّ * تقريرُ الاول إنّا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورةَ انّا نفرّق بالبصر بين جسمٍ وجسمٍ وبين عَرَضٍ وعَرَضٍ ولابدّ للحكم المشترك من علةٍ مُشْتَركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يَشْتَرِكُ بينهما والحدوثُ عبارة عن الوجود بعد العدم والامكانُ عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولامدخلَ للعدم فى العِلّيّةِ فتعيّن الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصحّ أنْ يُرى من حيثُ تَحَقُّقِ علّةِ الصحةِ وهى الوجود

اعنى كون الشئ ذا هوية ما الاخصوصيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكرفيه لنفى كون العدم جزأ من علة الصحة او نفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ماهو مدعى الخصم وفى بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطا ولا كون شئ من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يُرى سائر الموجودات من الاصوات والطُعُومِ والرَوائحِ وغير ذلك وانما لا تُرى بناءً على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جَرْيِ العادة لا بناءً على امتناع رؤيتها وحينَ أُعترِضَ بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحِدُ النوعيّ قد يُعَلَّلُ بالمختلفات كالحرارة بالشمسِ والنارِ فلا تستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدميّ يَصْلحُ علة للعدميّ ولو سلم فلا نم اشتراك الوجود بل وجودُ كل شئ عينُه اجيب بان المراد بالعلة مُتَعَلَّقُ الرؤيةِ والقابلُ لها ولا خَفاءَ فى لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكونَ خَصُوصِيّةَ الجسمِ او العرضِ لانّا اوّلَ ما نَرَى شَبَحًا من بعيد انما نُدْرِكُ منه هُوِيّةً مّا دون خَصوصيةِ جوهريّةٍ او عرضيّةٍ او انسانيّةٍ او فرسيّةٍ او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤيةٍ واحدةٍ متعلِقةٍ بهُوِيّةٍ قد نَقْدِرُ على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نَقْدِرُ فمُتَعَلّقُ الرؤية هو كون الشئ له هُوِيّةٌ مّا وهو المَعْنِيُّ بالوُجُودِ واشتراكُه ضروريّ وفيه نظر

او المانعية انما يتصور بتحقق الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا) قال رحمه الله فان ما لا تحقق له فى الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشئ له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الاخصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هى مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليست الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى موجود و بالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لايخلو عن شوب و المعتمد فى ذلك هو السمع على مااختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية فى بادى الرأى لايزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لابحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان مارتبط به ممكنا (قوله وقد اعترض بوجوه) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لاينكر « واجيب » فصار معنى قوله أرنى اجعلنى عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لايناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لايطابقه قوله تعالى فى الجواب لن ترانى اذ المراد به نفى الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كليم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد شكك فى هذا بان المراد من العلم الضرورى هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لايقتضيه كخطاب من لم نشاهدو الجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

لجـواز ان يكون مُتَعَلَّقُ الرؤية هى الجسميّةَ وما يَتْبَعُهـا من الاعراض من غير اعتبار خَصوصيـة وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سأَلَ الرؤيةَ بقوله ربِّ أَرِنِى أَنْظُرْ اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلاً بما يَجُوزُ فى ذات الله تعالى وما لايَجُوزُ اوسفهاً وعبثاً وطلباً للمحال والانبياءُ منزّهون عن ذلك وان الله تعالى قد عَلَّقَ الرؤيةَ باستقرارِ الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمُعَلَّقُ بالممكنِ ممكنٌ لانّ معناه الاخبارُ بثبوت المُعَلَّق عند ثبوت المُعَلَّق به والمحالُ لايَثْبُتُ على شىءٍ من التقادير الممكنة وقد أعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كانَ لِاجْلِ قومه حيث قالوا لَنْ نُؤْمِنَ لكَ حتى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَسَأَلَ لِيَعْلَمُوا امتناعها كما عَلِمَهُ هُوَ وبانا لانسلم ان المعلَّق عليه ممكن بل هو استقرارُ الجبل حالَ تَحَرُّكِهِ وهو محال

بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارتضاه (قوله واجيب بان كلا من

واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قولُ موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يُصَدِّقوه فى حُكمِ الله تعالى بالامتناع وايًّا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرارُ حالَ التحرك ايضا ممكن بان يقع السكونُ بدلَ الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وَرَدَ الدليلُ السمعى بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى فى دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام إنكم سَتَرَوْنَ رَبَّكُم كما تَرَوْنَ القَمَرَ لَيْلَةَ البَدْرِ وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآياتِ الواردةَ فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظَهَرَتْ مقالةُ المخالفين وشاعَتْ شُبَهُهُم وتأويلاتهم واقوى شُبَهِهِم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكونِ المرئىّ فى مكانٍ وجهةٍ ومقابلةٍ من الرائى وثبوتِ مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصالِ الشُّعاعِ من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجوابُ منعُ هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيُرى لا فى مكانٍ ولا على جهةٍ ومُقابَلةٍ واتصالِ شُعاعٍ وثبوتِ مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياسُ الغائبِ على الشاهدِ فاسد وقد يُستَدَلُّ على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائزًا لرُؤْيَةٍ والحاسةُ سليمةٌ لَوَجَبَ اَنْ يُرى الله تعالى فى الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبالٌ شاهقةٌ لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوعٌ فانّ الرؤية عندنا بخَلْقِ الله تعالى

ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثانى فلان المذكور فى الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة) فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ماقالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

يقبل من نبى الله مع تأيده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

فى ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (قوله لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفى فى ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو فى النوع المعلوم من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضرورى فى تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهويته الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم فى ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار

ولا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية «مقرونة»

للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفى ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفى عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفى على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة (قوله كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) وما ظن من انه انما لا يمدح

لاتصافه بالعدم الذى هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لا يقتضى الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة لا ينا فى المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروايح بعدم الرؤية فلما تقرر فى العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن بجوازها عقلا الا النجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ماهو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يدهش الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد والصاحبة فبنى على ماتقرر فى الاوهام من ان كل حى صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا لله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا بهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه (قوله مقرونة بالاستعظام والاستكبار) كما قال الله تعالى لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

مقرونةٌ بالاستعظامِ والاستكبارِ والجوابُ انَّ ذلكَ لِتعنّتِهِمْ وعِنادِهِمْ فى طلبها لا لامتناعها وَاِلّا لَمَنَعَهُمْ موسى عليه السلام عن ذلكَ كما فَعَلَ حينَ سأَلُوا انْ يجْعَلَ لَهُمْ آلهةً فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى ان النبى عليه السلام هل رَأَى رَبَّهُ ليلة المعراج ام لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكانْ واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاءَ فى انها نوعُ مشاهدة يكون بالقلب دون العين (واللهُ تعالى خالِقٌ لِافْعالِ العباد من الكفرِ والايمانِ والطاعةِ والعصيانِ) لا كما زعمتِ المعتزلةُ انَّ العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يَتَحَاشَوْنَ عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويَكْتَفُونَ بلفظ المُوجِدِ والمُخْتَرِعِ ونحو ذلك وحينَ رَأَى الجُبائِىُّ واَتْباعُهُ انَّ معنى الكل واحد وهو المُخْرِجُ من العَدَمِ الى الوجود تَجاسَرُوا على اطلاق لفظ الخالق اِحْتَجَّ اهل الحق بوجوه الاول انَّ العبد لو كان خالقا لافعاله

يكن ذلك طلب امر محال فى حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من النبى عليه السلام واتيان بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال ماذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرته دون قدرة فان رؤية الله تعالى اشرف كرامة اعده الله لعباده الصالحين فى دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شهوة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جحود وتعنت لا شك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ماهو فى حقه محال من غير علم باستحالته بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فاجعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

ادل (٩ قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر فى المنام كالمبصر فى اليقظة فى كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولاعبرة بانتفاء شرائط الابصار فى المبصر فى المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئى يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئى ملائم وقصد مرتب عليه فلاجرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش فى بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخاطره مشغولا بتدبير مهم وهو فى ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئى يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد

لَكَانَ عَالِماً بتفاصيلها ضرورةَ انّ ايجاد الشيءُ بالقدرة والاختيار لايكون الّا كذلك واللازم باطل فانّ المَشْىَ من موضعٍ الى موضع قد يشتمل على سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وعلى حركاتٍ بعضُها اَسْرَعُ وبعضُها اَبْطَأُ ولاشُعُوْرَ للماشى بذلك وليس هذا ذُهُولاً عن العلم بل لوسُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وهذا فى اَظْهَرِ اَفْعَالِهِ واما اذا تأمّلتَ فى حركات اعضائه فى المشيِ والاخذِ والبطشِ ونحو ذلك ومايَحْتَاجُ اليه من تحريك العَضَلاَتِ وتَمْدِيدِ الاَعْصَابِ ونحو ذلك فالاَمْرُ اَظْهَرُ الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْمَلُونَ اى عَمَلَكُمْ على انّ مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لا يثبت ذلك فى ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التى يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان لا يعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده « او معمولكم » وكيف ينبغى ان تحرك ونحو ذلك مما يتوقف، عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه ومالم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير (قوله ومايحتاج اليه) على صيغة المبنى للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ماهو خلاف الاصل قيل ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلايتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل فى كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثانى وهو المراد ههنا فلا امتناع فى تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله او معمول لكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى ممكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشئ يتناول الواجب ايضا والعام اذا اخص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

او مَعْمُولٌ لَكُمْ على ان ما موصولة ويَشْمُلُ الافْعالَ لانّا اذا قلنا افعالُ العباد مخلوقةٌ لله تعالى او للعبدِ لم نُرِدْ بالفعل المعنى المصدريّ الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصلَ بالمصدر الذى هو مُتَعَلَّقُ الايجاد والايقاع اعنى ما يُشاهَدُ من الحركات والسكنات مثلا وللذهولِ عن هذه النكتة قد يُتَوَهَّمُ ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خَالِقُ كُلِّ شَىْءٍ اى ممكنٍ بدلالة العقل وكقوله تعالى أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ فى مقام التمدّح بالخالقيّة لكونها مَناطًا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائلُ بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحّدين لانا نقول الإِشْراكُ هو اثبات الشريك فى الأُلُوهِيَّةِ بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسيّ او بمعنى استحقاق العبادة كما لِعَبَدَةِ الاصنامِ والمعتزلةُ لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقيّة العبدِ كخالقيّة الله تعالى لافتقارِه الى الاسبابِ والآلاتِ التى هى بِخَلْقِ الله تعالى إلّا انّ مشايخَ ماوَراءَ النَّهْرِ قد بالغوا فى تَضْلِيلِهِمْ فى هذه المسئلة حتى قالوا انّ المجوسيّ اَسْعَدُ حالًا منهم حيث لم يُثْبِتُوا الا شريكا واحدا والمعتزلةُ اَثْبَتُوا شُرَكاءَ لا تُحْصٰى واحتجّتِ المعتزلةُ بانّا نفرّق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المُرْتَعِشِ فانّ الأُولٰى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكلّ بخلق الله تعالى

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا المخصوص كما
تقرر في موضعه (قوله افمن يخلق كمن لا يخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي
لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط
المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان
(قوله لبطل قاعدة التكليف) اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على
افعاله او مذموما عليها مثابا او معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا في فعله
اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمقدور ولا للمدح او الذم عليه ولا استحقاق الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر في الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار

لَبَطَلَ قاعدةُ التكليفِ والمدحِ والذمِ والثوابِ والعقابِ
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يَتوجه على الجَبْرية
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واَمّا نَحْنُ فَنُثْبِتُهُ
على ما نُحَقِّقه ان شاء الله تعالى وقد يُتَمَسَّكُ بانه تعالى لو كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائمَ والقاعدَ والآكلَ
والشاربَ والزانيَ والسارقَ الى غير ذلك وهذا جهلٌ عظيم
لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا مَنْ اَوْجَدَها
أَوَلا يَرَوْنَ ان الله تعالى هو الخالق للسوادِ والبياضِ وسائرِ
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يُتَمَسَّكُ بقوله
تعالى فتبارك الله احسنُ الخالقين واِذْ تَخْلُقُ من الطينِ كهيئةِ
الطير والجواب ان الخَلْق ههنا بمعنى التقدير (وهي) اي
افعال العباد (كلُّها بارادتِهِ ومَشِيَّتِهِ) قد سبق انهما عندنا
عبارة عن معنى واحد (وحُكْمِهِ) لا يُبْعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين (وقَضِيَّتِهِ) اي قضائه وهو
عبارة عن الفعل مع زيادةِ اِحْكامٍ لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن « الكفر »
كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال
ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اي تطبيق له على
ما يقتضيه الحكمة وتعرية له عن مظنان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل
في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال
تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لا يزال فعليه البيان (قوله الكفر مقضى لا قضاء) وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هى خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشئ كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى

الكفر مَقْضِيٌّ لاقضاءٌ والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضىّ (وتقديره) وهو تحديدُ كلِّ مخلوقٍ بِحَدِّهِ الذى يُوجَدُ به من حسنٍ وقبحٍ ونفعٍ وضَرٍّ وما يَحْوِيهِ من زمان ومكان وما يترتّب عليهِ من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يَسْتدعى القدرة والارادة لعدم الإِكْراهِ والإِجْبارِ * فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة *قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه عَلِمَ منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يَلْزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانَه وطاعتَه لا كفرَه ومعصيتَه زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخَلْقِهِ وايجادِهِ ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتّصاف بهِ فعندهم يكون اكثرُ مايقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جِدّا حُكِيَ عن عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ المعتزلى انه قال ماأَلْزَمَني احدٌ مثلَ ماالزمني مَجُوسِيٌّ كانَ معى فى السفينة فقلتُ له لِمَ لاتُسْلِمُ فقال لان الله تعالى لم يُرِدْ اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمتُ فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكنّ الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فَانَا اَكُونُ معَ الشريكِ الاَغْلَبِ وحُكِي انّ القاضى عبدَ الجَبّارِ الهَمَدانيّ

الى المكلف هى وقوعه صفة له بكسبه واختياره ولا اعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التى لا يرجى العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به) لم يلتفت الى مايقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد فى وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف فى القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قال رحمه الله والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتفصى عن عن ذلك بانه أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا

نقيصة ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة (قوله دخل على الصاحب هو اسمعيل

عباد) صحب ابن العميد فى وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافى جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفى سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكان غاليا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلا ذكره (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) امامن جانبنا فمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد * ان الله لا يأمر بالفحشاء * ولا يرضى لعباده الكفر * والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفى الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا واما نفى الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلا منهما اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم فى ذلك حمل المشية فى اكثر الآيات على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعلم » خلق الايمان فى العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ماهو اصلهم فقال الجبائى معناه خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)

وَدَخَلَ على الصَّاحِبِ ابْنِ عُبَّادٍ وعنده الاستاذ اَبُو اِسْحٰقَ اَلْاِسْفَرَائِنِيّ فلما رأى الاستاذَ قال سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عن الفَحْشَاء فقال الاستاذُ على الفَوْر سُبْحَانَ مَنْ لا يَجْرِي فى مُلْكِهِ اِلَّا مَا يَشَاءُ والمعتزلةُ اعتقدوا ان الامرَ يستلزم الارادة والنهىَ عدمَ الارادة فجعلوا ايمانَ الكافر مرادا وكفرَه غيرَ مرادٍ ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويُؤمَرُ به وقد يكون مرادا ويُنْهٰى عنه لِحِكَمٍ ومَصَالِحَ يُحِيطُ بها عِلْمُ اللهِ تعالى اولانّه لا يُسْأَلُ عمّا يفعل اَلَا يُرٰى ان السيد اذا اراد ان يُظْهِرَ على الحاضرين عصيانَ عبده يَأْمُرُهُ بالشيءِ ولا يُرِيدُهُ منه وقد تَمَسَّكَ من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعبادِ افعالٌ اختياريّةٌ يُثَابُونَ بها) ان كانت طاعة (ويُعَاقَبُونَ عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجَبْرِيَّةُ انّه لا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اصلا واَنَّ حركاتِهِ بمنزلة حركات الجمادات لاقدرةَ عليها ولاقصدَ ولا اختيارَ وهذا باطل لانّا نُفَرِّقُ بالضرورة بين حركة البَطْشِ وحركةِ الاِرْتِعَاشِ

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى واما ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولا تأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة معزولة هنالك فلا بد من الاستعانة بأمور أخر من دلالة العقل او النقل (قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها

ونَعْلَمُ انّ الاول باختياره دون الثانى ولانّه لو لم يكن للعبد فعلٌ اصلا لَمَا صَحَّ تكليفُهُ ولا تَرَتَّبُ استحقاقِ الثوابِ والعقاب على افعاله ولإسْنادُ الافعال التى تقتضى سابقيّةَ القصدِ والاختيارِ اليه على سبيل الحقيقة مثل صَلّى وصَامَ وكَتَبَ بخلاف مثل طَالَ الغُلامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهُ والنصوصَ القطعيّةَ تَنْفِي ذلك كقوله تعالى ﴿جزاءً بما كانوا يعْمَلُونَ﴾ وقوله تعالى ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم عِلْمِ الله تعالى وارادتِهِ الجبرُ لازم قطعا لانّهما

لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقية القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصاف العبد بها حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الا صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الا من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان (قوله اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلى والازلى لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك

اِمّا ان يتعلّقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يَعْلَمُ ويُرِيدُ انّ العبدِ يَفْعَلُهُ اويَتْرُكُهُ باختيارِهِ فلا إِشكالَ * فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار * قلنا ممنوع فانالوجوبَ بالاختيار مُحَقِّقٌ للاختيار لا مُنافٍ وايضا منقوضٌ بِأَفْعالِ البارِي تعالى * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار اِلّا كَوْنَهُ مُوجِداً لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مُسْتَقِلٌّ بخلقِ الافعال وايجادِها ومعلومٌ انّ المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام فى قُوَّةِ هذا الكلام ومَتانَتِهِ الّا انه لمّا ثبت بالبرهان انّ الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أنّ لِقُدْرَةِ العبد وارادتِه مدخلاً فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض (قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا) ضرورة ان الله تعالى فى الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا منتفيين فيه لكان « احتجنا » علمه تعالى متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم فى وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال البارى تعالى) فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها

واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل فى افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه فى افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفى تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق) وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا فى ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضرورى وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا

احتجنا فى التفصّى عن هذا المَضيقِ الى القول بانّ الله تعالى خالِقٌ والعبدَ كاسِبٌ وتحقيقه انّ صرفَ العبد قدرتَه وارادتَه الى الفعل كسبٌ وايجادَ الله تعالى الفعلَ عَقيبَ ذلك خلقٌ والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعلُ مقدورُ الله تعالى بجهة الايجاد ومقدورُ العبد بجهة الكسب وهذا القدرُ من المعنى ضروريٌ وان لم نَقدِرْ على ازْيَدَ من ذلك فى تلخيص العبارةِ المُفصِحَةِ عن تحقيق كون فعل العبد بخلقِ الله تعالى وايجادِه مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولَهُمْ فى الفَرْقِ بينهما عباراتٌ

الحيوانات فى ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة فى وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة اومعصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى فى العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هى واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله فى بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفى الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقى فلا ينافى استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثانى ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذى يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قديقع ذلك فى نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه مافيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل امابخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم فى امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغى لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ماينافى استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بأن يتأمل فى افعاله وماهو داع اليها من

> مثلُ انَّ الكسبَ واقِعٌ بآلة والخلقَ لابآلة والكسبَ مقدورٌ وَقَعَ فى مَحِلِّ قدرته والخلقَ مقدورٌ لافى محلّ قدرته والكسبَ لايصحّ انفراد القادر به والخلقَ يصحّ انفراد القادر به فَاِن قيل فقد اَثبتُّم مانسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركةُ ان يجتمعَ اثنان على شئٍ وينفرد كلٌّ منهما بماهُوَ لَهُ دونَ الآخر كشُرَكاءِ القريةِ والمَحلّةِ وكما اذا جُعِلَ العبدُ خالقاً لافعاله والصانعُ خالقا لسائر الأعْراضِ والاَجْسامِ بخلاف مااذا أُضِيفَ اَمْرٌ الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تَكُونُ مُلكاً للهِ تعالى بجهة التخليق وللعبادِ بجهة ثبوت التصرّف

احواله والثانى الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغى ان « وكفعل » لايسند ذلك الى الانسان ولايجعل متمكنا من تركه لترتبه على ماليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ماهو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلاتسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى المكسوب مقدور وقع فى محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لايصح انفراد القادر به

اى فى وجوب المكسوب بل يحتاج فى ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب فى ذلك (قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بماله من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة فى الخلق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

وكفعلِ العبد يُنْسَبُ الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسبُ القبيح قبيحاً وسَفَهاً مُوجِباً لاستحقاق الذمّ والعقاب بخلاف خَلْقِهِ قلنا لانّه قد ثبت ان الخالق حكيمٌ لا يَخْلُقُ شيئاً اِلّا وَلَهُ عاقبةٌ حميدةٌ وَاِنْ لم نَطَّلِعْ عليها فجَزَمْنا بأنّ ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حِكَمٌ ومَصَالِحُ كما فى خَلْقِ الاَجْسامِ الخبيثةِ الضارّةِ المُؤْلِمَةِ بخلاف الكاسب فانه قد يَفْعَلُ الحَسَنَ وقد يَفْعَلُ القبيحَ فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذمّ والعقاب (والحَسَنُ منها) اى من افعال العباد وهو ما يكون مُتَعَلَّقَ المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يُفَسَّر بما لا يكون مُتَعَلَّقاً للذمّ والعقاب لِيَشْمَلَ المُبَاحَ (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون مُتَعَلَّقَ الذمّ فى العاجل والعقابِ فى الآجل (ليس برضائه) لِما عَلَيْهِ من الاعتراض قال الله تعالى ولا يَرْضَى لِعِبادِهِ الكُفْرَ يعنى ان الارادةَ والمشيّةَ والتقديرَ يتعلّق بالكل والرضاءَ والمحبّةَ والامرَ لا يتعلّق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعةُ مَعَ الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حَقِيقَةُ القُدْرَةِ التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انّها عَرَضٌ يخلقه الله تعالى فى الحيوان يَفْعَلُ به الافعالَ الاختياريّةَ وهى علّة للفعل والجمهور على انها شرطٌ لِأَداء الفعل لا علّة

ولم يلزم ذلك فى شئ من المذهبين (قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح فى الكسب شرعا ولم يثبت ذلك فى الخالق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اى وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (قوله ليشمل المباح) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (قوله وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) انما فسرها بها لان الاستطاعة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجئ وهى متقدمة على الفعل لا معه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر فى اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هى ماتمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء فى مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لايكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافى كونها علة لنفس الفعل على مافى كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لى وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى «فعليكم» عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة فى الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ماذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ماثبت

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا (قوله فعليكم بالبيان) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها اذ الضرورة لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها الفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزأ من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ماسيشير اليه (قوله ومن ههنا) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل إما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني

ان يقال اراد القوة المتجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لا دليل عليها

على مُقَدِّمَاتٍ صَعْبَةِ البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما فى قوله تعالى * ولله على الناس حِجُّ البيت مَنِ اسْتَطَاعَ اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هُوَ ذُو سَلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التى تُصْرَفُ الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صَرَفَ قدرته الى الكفر وضَيَّعَ باختياره صَرْفَها الى الايمان فاستحق الذمَّ والعقابَ

اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحدهما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته) يعنى ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيأت التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال فى كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلا نسلم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها فى تلك الحال « ولا » عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها ولما لم تجر عادة

بمثل ذلك فى سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف، (قوله ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فأن صح عن ابى حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه فى الجمع بين كلاميه هو ماذكره الامام الرازى وقد استحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) اى ليس مما يصح تعلـق قدرته به لا فى الحال فقط بل ولا فى الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمـان الكافر فهو وان كان غير مقدور فى الحال لكن يصح تعلق قدرته به فى الجملة ومنهم من قال يكفى بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمـان والكفر ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه (اى بالمعنى الذى سبق ممكنا كان فى نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسـق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل مايطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به

ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب بان المراد انّ القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الامعه حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها بالترك هى القدرة المتعلقة به واَمّا نفس القدرة فقد تكون متقدّمة متعلّقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلَّفُ العبدُ بما ليس فى وسعه) سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا فى نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم واَمّا ما يمتنع بناء على انّ الله تعالى علِمَ خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متّفق عليه لقوله تعالى ﴿ لا يكلّف الله نفسا الا وسعها ﴾ والامرُ بقوله تعالى ﴿ اَنْبِؤُنِى بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ ﴾ للتعجيز دون التكليف وقولُه تعالى حكاية ﴿ ربّنا ولا تُحَمِّلْنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يُطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلىّ وجوّزه الاشعرى

فى نفسه والالم يوجدعقيبه وهذا نزاع لفظى (قوله لانه لايقبح من الله تعالى شئ) يدل
على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لاالممكن فقط كما هو رأى بعضهم
ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابى لهب
بالايمان مع انه ممتنع لذاته وتقريره من وجهين * الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق
النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به فهو فى حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام فى اخباره
عنه بانه لايصدقه بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه
تكليف له بالتصديق بما علم فى نفسه خلافه بوجد انه * والثانى ان تكليفه بالايمان تكليف
بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه فى النبوة تصديقا يقينيا
تكذيب له فى ذلك الخبر
الخاص وتكذيبه فى شئ
من اخباره تكذيب له
فى النبوة وقد اعترض
عليه بأن الواجب هو
التصديق اجمالا فيما علم
اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا ويحتمل ان لايعلم
ابو لهب بهذا الخبر
فلا يجب عليه التصديق به
وهذا الاعتراض لا يرد
على الوجه الثانى على

لانه لايقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى
لايكلف الله نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز وتقريره
انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان
استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم
لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه
نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته
واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون
ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك
او لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال
بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد
العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع »
الايمان فى حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا فى غاية السقوط ووجهه
ماسبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه فى شئ من اخباره تكذيب له فى النبوة وربما
قيل على التقرير الاول يجوز ان لايجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الا خرق للعادة
وهو ممكن فى نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشئ اذ التكليف بعدم الوجدان
بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجد ان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة
العادية واحتمال انقلاب العادة لايضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اوانى بيته
انقلبت بعده ذهبا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين
بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره فى ذلك احتمال انقلاب العادة

وهذا وان خفى على ذلك القائل لكنه فى غاية الموضوع (قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه) يعنى فى الوقت الذى تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لاصنع للعبد فيه

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلّف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل انّ الممكن فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلانسلم انه لايستلزم المحال (وما يُوجَدُ من الالَمِ فى المضروب عقيبَ ضَرْبِ انسان والانكسارِ فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصحّ محلا للخلاف فى انه هل للعبد صُنْعٌ فيه ام لا (وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مرّ من انّ الخالق هو الله تعالى وحده وانّ كل الممكنات مُستَنِدَةٌ اليه بلا واسطة والمعتزلة لمّا اَسْنَدُوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بِتَوَسُّطِ فعل آخر فهو بطريق المُباشَرة والا فبطريق التَّوْليد ومعناه ان يُوجِبَ فِعْلٌ لِفاعِلِهِ فعلاً آخَرَ كحركة اليد موجِبةٌ لحركة المفتاح فالالم متولّد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصُنْعَ للعبد فى تخليقه) والاَوْلى ان لايقيّد بالتخليق لان ما يسمّونه متَوَلّداتٍ لاصُنْعَ للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يَتَمَكَّنِ العبدُ من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميّت بأجله)

اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجئ لهذا زيادة تفصيل فى بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخص الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب فى المتولدات على رأيهما فتدبر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لاينافى مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب

لا ينافي مقدورية المسبب (قوله اي الوقت المقدر لموته) يريد ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما في قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد «ان»

(قوله من غير تردد) اي من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة المذكور) في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالي جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

اي الوقتِ المقدّرِ لموته لا كما زعم بعضُ المعتزلة من ان الله تعالى قد قطَعَ عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حَكَمَ بآجال العباد على ما عَلِمَ الله من غير تَرَدُّدٍ وبأنه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تَزِيدُ في العمر وبأنه لو كان ميّتا باجله لما استحق القاتلُ ذمّاً ولا عقاباً ولا ديةً ولا قصاصاً اذ ليس موتُ المقتول بخلقه ولا بكسبه والجوابُ عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يَفْعَل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه عَلِمَ انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنُسِبَتْ هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناءً على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبُّدِيٌّ لارتكابه المنهيَّ وكسبِه الفعلَ الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموتَ بطريق جَرْيِ العادة فان القتل فعل القاتل كسباً وان لم يكن خَلْقاً (والموت قائم بالميّت) مخلوق لله تعالى لا صُنْعَ للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خَلَقَ الموتَ والحيوةَ والاكثرون على انه عدمي ومعنى خَلَقَ الموتَ قَدَّرَه (والاجَلُ واحِدٌ) لا كما زعم الكَعْبِيُّ من المعتزلة

قال هـذا الجواب يعود الى القول بتعـدد الاجـل وفيه بحث اذ لم يقـدر عمره الاسبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لايزال معلومة له تعالى فى الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لاتعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الغنى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فقد ثبت فيه الشئ مطلقا وهو فى علم الله مفيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع فى حال المقتول وهو الموت لاغير لكن مذهبه لايلايم انكار القضاء والقدر فى افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

انّ للمقتول اَجَلَيْن الموتَ والقتلَ وانّه لو لم يُقْتَلْ لَعَاشَ الى اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة انّ للحيوان اَجَلاً طبيعيّا هو وقتُ موته بِتَحَلُّلِ رُطُوبَتِهِ وَانْطِفَاءِ حَرارَتِهِ الْغَرِيزِيَّتَيْنِ وآجالاً اِخْتِرامِيَّةً بحسب الآفاتِ والامراضِ (والحرام رزق) لان الرزق

الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة فهى دائما تضيئها وتعين عليها فى ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسؤ المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذهم لاينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لاننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا

بالقضاء والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لايعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقي (قوله اسم لما يسوقه الله تعالى فيأكله) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على مادل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عليه السلام سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان (قوله مع انه معتبر في مفهوم الرزق فان الرزق في الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ماينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى « بمعنى »

(قوله ان لايكون مايأكله الدواب) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا (قوله وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف ما اجمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا (قوله ومبنى هذا الاختلاف)

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لايكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون مايأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحا ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثانى ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعى فى تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

بمعنى خَلْقِ الضلالةِ والاهتداءِ لانّه الخالق وحده وفى التقييد بالمشيئة اشارة الى انْ ليسَ المرادُ بالهداية بيانَ طريق الحق لانّه عامٌ فى حق الكل ولا الاضلالِ عبارةٌ عن وِجْدانِ العبْدِ ضالاًّ وتَسْمِيَتِهِ ضالاًّ اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشيئة الله تعالى نعم قد يُضافُ الهداية الى النبى عليه السلام مجازاً بطريق التَسبُّبِ كما يُسْنَدُ الى القرآن وقد يُسْنَدُ الاِضْلالُ الى الشيطان مجازا كما يُسْنَدُ الى الاَصْنامِ ثمّ المذكور فى كلام المشايخ

اى سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله الغى والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلاجرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى أضل ثم انه قد ورد فى القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شئ عند مشايخنا حملوهما عليهما اذ لا ضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

ببيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة فى الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجدان العبد ضالاً او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لايخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض معانى الاضلال لايقابل الهداية على مالايخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه اولنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ماسلف فساده (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لايستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ من موارد استعمالاتها على اصلهم كما لايخفى (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين

ان الهداية عندنا خَلْقُ الإهْتِداء ومثل هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ يَهْتَدِ مجاز عن الدلالةِ والدعوةِ الى الاهتداء وعند المعتزلة بيانُ طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى * اِنَّكَ لاتَهْدِى مَنْ اَحْبَبْتَ * ولقوله عليه السلام اَللّٰهُمَّ اهدِ قَوْمِي مع انه بَيَّنَ الطريقَ ودَعاهُم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالةُ المُوصِلَةُ الى المطلوب وعندنا الدلالةُ على طريقٍ يُوصِلُ الى المطلوب سواءٌ حَصَلَ الوصولُ والاهتداءُ اَوْ لم يحصل (وما هُوَ الاصلحُ للعبد فليس ذلك بواجبٍ على اللّٰه تعالى)

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا لنفيه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا اوأمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى اوثبتهم عليه اواهدهم من بعد بناء على العرض لا يبقى واما مايقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذلانزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا (قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ماذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

فيماينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (قوله والالما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الآخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته اوسلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونردك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين

وَالّا لَمَا خَلَقَ الكافرَ الفقيرَ المعذّبَ فى الدنيا والآخرة ولَمَا كان له مِنّةٌ على العباد واستحقاقُ شكرٍ فى الهدايةِ وافاضةِ انواع الخيرات لكونها اداءً للواجب ولَمَا كان امتنانه على النبى عليه السلام فوق امتنانه على ابى جهل اِذْ فَعَلَ الله لكل منهما غايةَ مقدوره من الاصلح له ولَمَا كان لسؤال العصمةِ والتوفيقِ وكشفِ الضَرّاءِ والبَسْطِ فى الخِصْبِ والرَخاءِ معنىً لانّ مالم يَفْعَلْهُ فى حقّ كل واحد فهو مَفْسَدَةٌ له يجب على الله تركه ولَمَا بَقِىَ فى قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شىءٌ اِذْ قد أَتَى بالواجب ولَعَمْرِى انّ مفاسد هذا الاصل اعنى وُجُوبَ الاَصْلَحِ بل اَكْثَرِ اصولِ المعتزلة اَظْهَرُ من ان يُخْفَى واكثرُ من ان يُحْصَى وذلك لقصورِ نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغايةُ تشبّثهم فى ذلك انّ تركَ الاصلح يكون بُخْلاً وَسَفَهاً وجوابه انّ مَنْعَ مايكُونُ حَقَّ المانِع وقد ثَبَتَ بالادلة القاطعة كرمُه وحِكْمتُه ولطفُه وعلمُه بالعواقب يكونُ مَحْضَ عدلٍ وحكمةٍ له

اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريد ان ماهو من مصالحه كان واجبا عليه فلامحالة يكون قد أتى به فالم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لايبقى له تعالى شىء مقدور من مصالحه ولايخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فالمزيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع مايكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ماينبغى ويلائم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة فى بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح فى الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور فى الكرم اولعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم فى ذلك شائبة بخل اوجهل اوسفه اوظلم ثم لايخفى ان ماذكر الزام لهم فى وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقبيح فلايرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح فى الجملة (قوله ثم ليت شعرى) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف فى قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلاسناد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعرى مسافر بن ابى عمرو وليت بقوله المحزون اى أيجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور فى ليتك فى الدار ورد بان الاستفهام فى المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه سادمسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لايكون فى موضع الخبر فكيف يسد مسده ماذكرناه اولا

(قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مرانه لاينافى الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور

> ثم لَيْتَ شِعْرِي مَا مَعْنَى وجوبِ الشيء على الله تعالى اِذْ لَيْسَ معناه اسْتِحْقَاقَ تَارِكِهِ الذَمَّ وهو ظاهر ولا لُزُوم صُدُورِهِ عنه بحيث لا يَتَمَكَّن من الترك بناءً على استلزامه محالاً من سَفَهٍ او جهلٍ او عبثٍ او بُخْلٍ او نحوِ ذلك لاَنَّهُ رَفْضٌ لقاعدة الاختيار ومَيْلٌ الى الفلسفة الظَاهِرَةِ العَوارِ (وعذابُ القبر لِلكافِرين ولبعض عُصَاةِ المؤمنين) خَصَّ البعضَ لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يُعَذَّبُ (وتنعيمُ اهل الطاعة فى القبر) بما يعلمه الله ويريده تعالى وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

او امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لابد عندهم للطرف المختار «على» من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الابه فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزع راجع الى النزاع فى وجوب المرجح فى الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف مااختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا فى زعمهم فلا يتعلق الاختيار الابه ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولابأس اذقد سمعت انهم قدتشبثوا باذيالهم فى كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلعة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا فى الصحاح (قوله على ان النصوص الواردة فيه) اى فى عذاب القبر اكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرت الشئ بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخى والجبائى ان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامّة اهل القبور كُفّارٌ وعُصاةٌ فالتعذيبُ بالذكر اَجْدَرُ (وسؤال منكر ونكير) هما مَلَكان يَدْخُلانِ القبرَ فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابتٌ) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امورٌ ممكنةٌ اَخْبَرَبها الصادق على مانطَقَتْ به النصوصُ قال الله تعالى * النارُ يُعْرَضُونَ عليها غُدُوًّا وعَشِيًّا ويوم تَقُومُ السّاعَةُ اَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ العَذابِ * وقال الله تعالى * اُغْرِقُوا فَاُدْخِلُوا نارًا * وقال النبى عليه السلام اِسْتَنْزِهُوا عَنِ البَوْلِ فانّ عامّة عذاب القبر منه وقال النبى عليه السلام يُثَبِّتُ اللهُ الّذين آمَنُوا بالقولِ الثّابتِ فى الحيوةِ الدّنيا نَزَلَتْ فى عذاب القبر اذا قيل له مَنْ رَبُّكَ وما دِينُكَ ومَنْ نَبِيُّكَ فيقول ربّى الله ودينى[٧] محمّد عليه السلام وقال النبىّ عليه السلام اذا قُبِرَ الميّتُ أَتاهُ مَلَكان اَسْوَدان اَزْرَقان عَيْناهُما يُقالُ لِاَحَدِهِما اَلْمُنْكَرُ والآخرِ النَّكِيرُ

المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار (قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على ما زعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تأويل الظواهر الدالة عليها (قوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها) ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون فى القبر (قوله وقال النبى صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا نزلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شانه وان الله تعالى ينجى المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون

[٧] الاسلام [illegible]

القول الثابت هوقوله ربى الله الخ(قوله الى آخر الحديث)يعنى قوله عليه السلام فيقولان ماكنت تقول فى هذا الرجل فيقول هوعبدالله ورسوله اشهدان لااله الاالله واشهد ان محمدا رسوله فيقولان قدكنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذى لايوقظه الاحب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لاادرى فيقولان قدكنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمى عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلايزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك(قوله لان الميت جماد لاحيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فى هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر أساواعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت فى القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام فى جسد الميت فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال «بان» باحيائه ايضا لكن اختلفوا فى اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندى كون الميت جماداوكون الموت ضدا للحياة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختياريه ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلى فاخبرهم(قوله يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء) هذا مختار القاضى واتباعه(او فى بعضها)على مااختاره بعضهم(قوله والمأكول فى بطون الحيوانات)

الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الجَنَّةِ أو حُفْرَةٌ من حُفَرِ النيران وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تَبْلُغْ آحادها حدَّ التواتر وأَنْكَرَ عذابَ القبر بعضُ المعتزلةِ والروافضِ لان الميت جَمادٌ لاحَيَاةَ له ولاادراكَ له فتعذيبه مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قَدْرَ مَايُدْرِكُ ألَمَ العذابِ او لذةَ التنعيم وهذا لايستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا انْ يَتَحَرَّكَ ويَضْطَرِبَ اويُرى اَثَرُ العذابِ عليه حتى انّ الغريقَ فى الماءِ والمأكولَ فى بطون الحيوانات والمصلوبَ فى الهواءِ يُعَذَّبُ وان لم نَطَّلِعْ عليه ومن تأمل فى عجائبِ مُلْكِهِ ومَلَكُوتِهِ وغرائبِ قُدْرَتِهِ وجَبَرُوتِهِ لم يَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذلك فضلاً عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقةِ الحشر وتفاصيلِ مايتعلق بامور الآخرة ودليلُ الكلّ انها امور ممكنة اَخْبَرَ بها الصادق ونَطَقَ بها الكتاب والسنّة فتكون ثابتة وصرّح بحقية كل منها تحقيقاً وتأكيداً واعتناءً بشانه فقال (والبعث)وهو ان يَبْعَثَ اللهُ تعالى المَوْتى من القبور

اذا الحيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة فى الاجزاء المتفرقة فى بطون الحيوانات اما فى جميعها او فى بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاءهم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها و تألف بعضها ببعض فحشرها جمعها و تأليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلايحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولامبتدأ وهو بعيد فى مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وفيه ضعف اذهلاك الشئ لايقتضى انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف فى ذلك اذلم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبنى على ان الروح مغاير للبدن لاالهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ماهو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

بِاَنْ يَجْمَعَ اَجْزاءَهُمُ الاصليّةَ وَيُعِيدَ الاَرْواحَ اليها (حق) لقوله تعالى * ثُمَّ اِنَّكُمْ يومَ القيمة تُبْعَثُونَ * وقوله تعالى * قل يُحْيِيهَا الّذى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ * الى غير ذلك من النصوصِ القاطعةِ الناطقةِ بحشرِ الاجساد وأَنْكَرَهُ الفَلاسِفَةُ بناءً على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لادليلَ لهم عليه يُعْتَدُّ بِهِ غيرُ مُضِرٍّ بالمقصود

خفيفة نورانية سارية فى البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتدبه) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لايصلح شئ منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك فى المطولات فمن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة فى ذلك قالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورى البطلان اذلايتصور التخلل الابين الاثنين و الاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان الشئ كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولافساد فيه اذالتخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانَىْ وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضا لوتم ماذكر لزم عدم بقاء الشئ زمانا والالزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه ومايقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لايدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولابين ذات الشخص ونفسه بل انمايدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان اريد بذلك انه لايستلزم

الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسه ففساده ظاهر اذالمقيد بقيد غير المقيد بآخر فى الجملة وهذا القدر يكفى لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع وكذا مايقال من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الباقى سخيف جدا اذالباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولافرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس فى هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره) صفة كاشفة للاجزاء الاصلية واظهر منها مايقال انها الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر الى آخر العمر فى حيز المنع نعم يعلم كل احد بديهة ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ماسمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقى (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين أكلا طول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضل فيجوز ان لا يخلق الله المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

لانّ مرادنا ان الله تعالى يَجْمَعُ الأَجْزاءَ الاصليّة للانسان ويُعيدُ رُوحَهُ اليه سواء سُمّي ذلك اعادةَ المعدوم بعينه اولم يُسَمَّ وبهذا يَسْقُطُ ماقالوا انّه لو اَكَلَ انسانٌ انساناً بحيث صار جزأً منه فتلك الاجزاء اِمّا ان تُعاد فيهما وهو محال او فى احدهما فلا يكون الآخر مُعاداً بجميع اجزائه وذلك لان المُعادَ انما هو الاجزاء الاصليّة الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاءَ المأكولة فضلةٌ فى الآكل لا اصليّة فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاوّل لما ورد فى الحديث من انّ اهل الجنّة جُرْدٌ مُرْدٌ « وان »

الى مستحقه (قوله وان الجهنى ضرسه مثل احد) قيل لايجوز ان يكون ذلك بانضمام الاجزاء من خارج و الالزم تعذيبها من غير شركة فى المعصية و هو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح و هو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعرى ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص بماله مقدار على ان اصحاب الجزء لايقولون به (قوله لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء) اعلم ان التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس و بتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى مالا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت فى سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما تتصاعد فيتعلق بالابدان الشريفة حتى ربما تتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية كمال لم يحصلها وربما يتنازل فى ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها الردية ورذائلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن فى الدنيا فليس من مذهب التناسخ فى شئ (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما فى قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام

وانّ الجهنمىّ ضِرسُهُ مِثلُ اُحُدٍ ومِنْ ههُنا قال مَنْ قال ما مِنْ مذهبٍ الّا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سُمّىَ مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقّيته سواء سُمّى تناسخاً اولا (والوزن حق) لقوله تعالى * والوزنُ يومئذٍ الحقّ * والميزان عبارة عمّا يعرَفُ به مقادير الاعمال والعقلُ قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اَعراضٌ اِنْ اَمكَنَ اِعادتُها لم يمكِنْ وَزنُها ولانها معلومةٌ لله تعالى فوزنها عَبَثٌ والجواب انه ؏ قد ورد فى الحديث انّ كُتُبَ الاَعْمالِ هى التى توزَنُ فلا اِشكالَ وعلى تقدير تسليم كونِ افعالِ الله تعالى مُعَلَّلَةً بالاَغراض لَعَلّ فى الوزنِ حكمةً لانطّلِعُ عليها وعَدَمُ اطّلاعنا على الحكمة لايوجب العبث (والكتاب) المُثبَتُ فيه طاعاتُ العباد ومَعاصيهم يؤتى للمؤمنين بِاَيمانهم وللكفار بشَمائلِهم ووَراءِ ظهورِهِمْ (حق) لقوله تعالى * ونخرِجُ له يوم القيمة كتاباً يَلْقيهُ مَنْشوراً * وقوله تعالى * واَمّا من اوتىَ كتابه بيمينه فسوف يُحاسَبُ حسابا يسيرا *

٩(قوله قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك و يدل عليه ماقال عليه السلام فى ساقة حديث طويل فتوضع السجلات فى كفة و البطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقه فلا يثقل مع اسم الله شئ قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيآت اجساما ظلمانية فتوزنان (قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب) يريد ان العادة قدجرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به (قوله والجواب مامر) من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لانطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة نعم امثاله فليطلب من موضعها (قوله والحوض) اختلفوا فى انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ماروى انه عليه السلام قال فى اثناء حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله و رسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربى « موجوتان »

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاءً بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يُدانِى المُؤمِنَ فَيَضَعُ عليه كَنَفَهُ ويَسْتُرُهُ فيقول اَتعرِفُ ذَنْبَ كَذا فيقول نَعَمْ اَىْ رَبِّ حتى قَرَّرَهُ بذُنُوبِهِ وَرَأى فى نفسه انه قد هَلَكَ قال الله تعالى سَتَرْتُها عليكَ فى الدنيا وانا اَغفِرُ هالكَ اليَوْمَ فيُعْطِى كِتابَ حَسَناتِهِ واَمّا الكفّار والمنافقون فيُنادى بهم على رُؤُسِ الخَلائِقِ هٰؤُلاءِ الّذينَ كَذَبُوا على ربّهم اَلالعنةُ الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى «انا اعطيناك الكوثر * ولقوله عليه السلام حَوْضى مَسيرَةُ شَهْرٍ وزَواياهُ سَواءٌ ماؤُهُ اَبيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وريحُهُ اَطيَبُ مِنَ المِسْكِ وكيزانُهُ اَكْثَرُ مِنْ نُجُومِ السَّماءِ مَنْ شَرِبَ منها فلا يَظْمَأُ اَبَدًا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جِسْرٌ مَمْدُودٌ على مَتْنِ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ واَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ يَعْبُرُهُ اَهْلُ الجَنَّةِ وتَزِلُّ فيه اَقدامُ اَهْلِ النّارِ وانكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يُمَكِّنَ من العبور عليه ويُسَهِّلَهُ على المؤمنين حتى ان منهم مَنْ يَجُوزُهُ كالبَرْقِ الخاطِفِ ومنهم كالريح الهابّةِ ومنهم كالجَوادِ الى غير ذلك كما ورد فى الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآياتِ والاحاديثَ الواردةَ فى بيانهما اَشْهَرُ مِنْ اَنْ تَخْفى واَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصى تَمَسَّكَ المُنْكِرُونَ بأنّ الجنة موصوفة بانّ عَرْضَها كَعَرْضِ السَّمٰواتِ والارضِ وهذا فى عالَمِ العناصر مُحالٌ وفى عالَمِ الافلاكِ او عالَمٍ آخَرَ خارجٍ عنه مستلزم لجواز الخَرْقِ والاِلْتِيامِ وهو باطل قلنا هذا مبنىّ على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآنَ

تعريف ذنب كرار صح

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال فى بعض الكتب والحوض فى الجنة حق وصرح فى شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثانى ان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال فى المحشر يدل عليه ماروى عن انس قال سألت النبى صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى يوم القيمه فقال انا فاعل فقلت يارسول الله اين اطلبك قال اطلبنى اول ماتطلبنى على الصراط قلت فأن لم القك قال فاطلبنى عند الميزان قلت فأن لم القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى لااخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ماروى فى وصف الحوض يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر اومستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد فى وصف ماء احدهما مثل ماورد فى ماء الآخر واوردهما ائمة الحديث فى الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير فى بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لايشرب عنه الامن قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام

(موجودتان) تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء * لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والايات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لاضرورة فى العدول عن الظاهر فأن عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولا فسادا *

(قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لاقائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله اذ لاضرورة فى العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوهما (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتجاج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن ومايقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه مالا يخفى (قوله كل شئ هالك الاوجهه) اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدله) يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اى العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اى اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ماروى في رواية ابن مسعود وان تدعو لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كأنه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزني حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث انه

قلنا يحتمل الحالَ والاستمرارَ ولو سُلِّمَ فقصّةُ آدم عليه السلام تبقى سالمةً عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاكُ أُكُلِ الجنة لقوله تعالى أُكُلُها دائمٌ لكن اللازم باطل لقوله تعالى كُلُّ شيءٍ هالكٌ إلّا وَجْهَهُ قلنا لا خفاءَ في انه لا يمكن دوامُ أُكُلٍ بعينه وانما المراد الدوام بأنه اذا فنيَ منه شيءٌ جيءَ ببدلِهِ وهذا لا ينافي الهلاكَ لحظةً على ان الهلاكَ لا يستلزم الفناءَ بل يكفي الخروجُ عن الانتفاع به ولو سُلِّمَ فيجوز ان يكون المراد انّ كلَّ ممكنٍ فهو هالك في حدّ ذاته بمعنى انّ الوجودَ الإمكانيَّ بالنظر الى الوجودِ الواجبيّ بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما) اى دائمتان لا يطرأ عليهما عدمٌ مستمرٌّ لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ماقيل من انهما يهلكان ولو لحظةً تحقيقاً لقوله تعالى كلّ شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انّك قد عرفتَ انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الرواياتُ فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشركُ بالله وقتلُ النفس بغير حق وقذفُ المحصنة والزنا والفرارُ عن الزحف

لاتناقض فى الروايات الواردة فى الكبائر اذليس فى شئ منهامايؤذن بالحصر فلا يبعدان يلحق بهاشئ آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وماذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد فى لفظ الراوى (قوله والسحر) لاخلاف فى انه من الكبائر وانما اختلفوا فى حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

وَالسِّحْرُ وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْاِلْحَادُ فِى الْحَرَمِ وزاد ابوهريرة رضى الله تعالى عنه اَكْلَ الرِّبوا وزاد على رضى الله تعالى عنه السَّرِقَةَ وشُرْبَ الخمر وقيل ما كان مَفْسَدَتُهُ مثلَ مفسدةِ شئٍ مماذُكِرَ اَوْ اَكْبَرَ منه وقيل كُلُّ ماتَوَعَّدَ عليه الشارعُ بخصوصه وقيل كلُّ معصيةٍ اَصَرَّ عليها العبد فهى كبيرة وكلُّ مااستغفر عنها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لايُعْرَفَانِ بذاتَيْهِمَا فكلُّ معصيةٍ اُضِيفَتْ الى مافوقها فهى صغيرة واذا اُضِيفَتْ الى مادونها فهى كبيرة والكبيرةُ المُطْلَقَةُ هى الكفر اِذلا ذَنْبَ اَكْبَرَ منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غيرُ الكُفْرِ (لاتُخْرِجُ العبدَ المؤمنَ من الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولاتُدْخِلُهُ) اى العبدَ المؤمنَ (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذَهَبُوا الى انّ مرتكبَ الكبيرةِ بل الصغيرةِ ايضا كافر فانه لاواسطة بين الايمان والكفر لناوجوه الاول ماسيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلايُخْرِجُ المؤمنُ عن الاتصاف به الّا بمايُنَافِيهِ ومُجَرَّدُ الْاِقْدامِ على الكبيرة لغلبةِ شَهْوَةٍ او حَمِيَّةٍ او اَنَفَةٍ او كَسَلٍ

سحره ممايقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا (قوله وقيل كل ماتوعد عليه الشارع) ويقرب منه ماروى عن على رضى الله عنه انها كل ذنب ختمه الله بنار او غضب اولعنة اوعذاب (قوله الحق انهما اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذلولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع مايتصور ماهو اصغر منه وانى يتيسر ذلك كذاذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل مايوجب حدا (قوله وقيل كل معصية اصر عليها العبد) ويقرب منه ماروى ان رجلا سأل ابن عباس أسبع الكبائر فقال هى الى سبعمائة اقرب الاانه لاكبيرة مع الاستغفار ولاصغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) اشار بصيغة الحصر الى ردماتوهم من ان مرتكب الكبيرة ليس فى الجنة ولافى النار

عندهم اخـذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقـاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شئ مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس

خصوصاً اِذا اقتَرَنَ به خوفُ العقابِ ورجاءُ العفوِ والعزمُ على التوبة لاتُنافيه نَعَمْ اذا كان بطريق الاستحلالِ او الاستخفافِ كان كفراً لكونه علامةَ التكذيب ولا نزاع فى انَّ مِنَ المعاصى ماجَعَلَهُ الشارعُ اَمارةً للتكذيبِ وعُلِمَ كَوْنُهُ كذلك بالادلّةِ الشرعيّةِ كسُجُودِ الصَّنَمِ والقاءِ المُصْحَفِ فى القاذوراتِ والتلفّظِ بكلماتِ الكفر ونحو ذلك مما ثبتَ بالادلة انّه كُفْرٌ وبهذا يَنحَلُّ مايقال انّ الايمان اذا كان عبارةً عن التصديق والاقرارِ ينبغى ان لا يَصيرَ المُقِرُّ المُصَدِّقُ كافراً بشىء من افعالِ الكفر والفاظِه مالم يتحقق منه التكذيبُ او الشكُّ الثانى الآياتُ والاحاديثُ النـاطقةُ باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعـالى *ياأيها الذين آمَنُوا كُتِبَ عليكم القصاصُ فى القَتْلى* وقوله تعالى *ياأيها الذين آمنوا توبُوا الى الله توبةً نصُوحاً* وقوله تعالى *وَاِنْ طائِفَتانِ من المؤمنينَ اقتَتَلُوا* الآية وهى كثيرة الثالث اِجْماعُ الامّة مِنْ عَصْرِ النبىّ عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاةِ عَلىٰ مَنْ ماتَ من اهل القبلة من غير توبةٍ والدعاءِ والاستغفارِ لهم مع العلم بارتكابهم الكبائرَ بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامّة بعد اتفاقهم على ان مرتكبَ الكبيرة فاسقٌ اختلفوا فى أنه مؤمنٌ وهو مذهب اهل السنة اوكافرٌ وهو قول الخوارج اومنافقٌ وهو قول الحسن البصرىّ فأَخَذْنا المُتَّفَقَ عليه وتَرَكْنا المُخْتَلَفَ فيه وقُلْنا هو فاسقٌ وليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ ولا منافقٍ

كفر قلت ليس الامن وخوف العقـاب طرفى نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما فى حالة الـذهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه عـلامة التكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفـاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف ما يوجب العقـوبة النـارية فى اعتقاده (قوله وعـلم كونه كذلك) اى امارة التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسـير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر)

سواء كان مدلولا تها تكذيبا صريحا للنبى عليه الصلاة اولا (قوله ﴿ والجواب ﴾ اومنافق) النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ فى نافقائه وهى احدى جحرتيه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصعاء

وهي جحرته الذى يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا و محافظتها علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريد ان ماذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه فى تسميته فاسقا لكنه ترك له من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين

والجواب انّ هذا إحداثٌ للقولِ المخالِفِ لِما أجْمَعَ عليه السلفُ من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى * أفَمَنْ كانَ مؤمناً كَمَنْ كان فاسقاً لا يَسْتَوُونَ * جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يَزْنِي الزانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وقوله عليه السلام لا إيمانَ لِمَنْ لا أمانَةَ لَهُ ولا كافر لِما تواترت من انّ الامة كانوا لا يَقْتُلُونَهُ ولا يُجْرُونَ عليه احكام المرتدّين ويَدْفِنُونَهُ فى مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديثُ وارِدٌ على سبيل التغليظِ والمبالغةِ فى الزجر عن المعاصى بدليل الآياتِ والاحاديثِ الدالّةِ على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لِأبِي ذَرٍّ لمّا بالَغَ فى السؤالِ وَإنْ زَنَى وَإنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أنْفِ أبِي ذَرٍّ احتجّت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى * ومن لم يَحْكُمْ بما انزل الله فاولئك هم الكافرون * وكقوله تعالى * ومن كَفَرَ بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون * وكقوله عليه السلام مَنْ تَرَكَ صَلوٰةً مُتَعَمِّداً فقد كَفَرَ وفى انّ العذاب مختصّ بالكافر كقوله تعالى * انّ العذاب على من كَذَّبَ وتَوَلّى * وقوله تعالى * لا يَصْلٰيها الّا الأشْقَى الّذى كذّب وتولى * وقوله تعالى * إنّ الخِزْيَ اليومَ والسُّوءَ على الكافرين * الى غير ذلك

(قوله فان الكفر من اعظم الفسوق) وذلك لان الفسوق هو الفجور و الخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اى خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذى لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى الفرد الكامل وان يقولوا للقليل انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابى (قوله حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن ابى ذر انه قال أتيت النبى عليه السلام وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابوذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريد ان تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزازة والاظهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان »

واَلجواب انها مَتْرُوكَةُ الظَّواهِرِ لِلنصوصِ القاطعةِ على انّ مرتكب الكبيرة ليس بكافرٍ والاجماعِ المُنْعَقِدِ على ذلك على مامرّ والخوارجُ خَوارِجُ عَمّا انْعَقَدَ عليه الإجْماعُ فَلاَ اعْتِدادَ بِهِمْ (واللهُ لاَيَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ به) باجماع المسلمين لكنّهم اختلفوا فى انه هل يَجُوزُ عقلاً ام لا فذهب بعضهم الى انّه يجوز عقلا وانّما عُلِمَ عَدَمُهُ بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

اوالخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصى

وانه لايجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لاذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لايليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة فى الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريدوا باهل السنة فى هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسئ والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلايجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة فى افعاله وقد سقط بما قررنا مايقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسئ ومايقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية فى الجناية) هذا دليل خطابى مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ماهو نهاية فى العفو عما هو نهاية فى الجناية وقوله لايحتمل العفو ورفع

لانّ قضيّةَ الحِكْمَةِ التَفْرِقَةُ بَيْنَ المُسِئِ والمُحْسِنِ والكفرُ نِهايَةٌ فى الجِنَايَةِ لايحتمل الاِبَاحَةَ ورَفْعَ الحُرْمَةِ اصلا فلايحتمل العفوَ ورَفْعَ الغَرَامَةِ وايضا الكافر يَعْتَقِدُهُ حقًّا ولايَطْلُبُ له عفوًا ومغفرةً فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الاَبَدِ فيوجب جَزَاءَ الاَبَدِ وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويَغْفِرُ مَادُونَ ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحُكْمِ مُلَاحَظَةُ الآيَةِ الدالّة على ثبوته

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيمابعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يعتقده حقا) وهذا لايشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ماهو عليه ابدا وليس فى عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابى (قوله وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه فى ذلك سائر انواع الكفر على ان فى قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك اوماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشركة فى تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة فى العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص فى الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ فى قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم فى مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقى آخر أمسلم أنت أم مشرك

قوله والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام فى اثناء حديث سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقينى بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم انى قد غفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم مما استجاروا يعنى اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصونها) اى النصوص الواردة فى هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماؤنا عليهم بان ماذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة فى العدول اليه وبان تعليق المغفرة بمادون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك للاعتزال او بان الفعل الواجب باختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم او لم يتعين الارادة والفعل بل كان له

والآياتُ والاحاديثُ كثيرةٌ فى هذا المعنى والمعتزلةُ يَخُصُّونَها بالصغائرِ وبالكبائرِ المقرونةِ بالتوبةِ وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقديرِ عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كَثُرَتِ النُصُوصُ فى العفو فَيُخَصَّصُ الذَّنْبُ المَغْفُورُ عن عُمُوماتِ الوَعيدِ

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » فى يخصونها عائدا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ماذكر لكن لاطائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لايجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم فى ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانا لانم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لاتدل الا على ان العاصى يعاقب فى الجملة ولا ينافى ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جمعا بين الادلة

يخصصونها نسخة

(قوله وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تع عنه وان العقاب عدل وعد به العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * واني وان أوعدته أو وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود

وزَعَمَ بعضهم انّ الخُلْفَ في الوَعِيدِ كَرَمٌ فيجوز مِنَ الله تعالى والمحقّقون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى مايُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ والثانى ان المُذْنِبَ اذاعَلِمَ انه لايُعاقَبُ على ذَنْبِهِ كانَ ذٰلِكَ تقريراً له على الذنب واغراءً للغير عليه وهذا يُنافي حكمة ارسال الرسل والجوابُ انّ مجرّد جواز العفو لايُوجِبُ ظَنَّ عدم العقاب فَضْلاً عن العلم كَيْفَ والعُمُوماتُ الوارِدَةُ في الوعيد المقرونةِ من التهديد تُرَجِّحُ جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكَفَى بِهِ زَجْراً (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنبَ مُرْتَكِبُها الكبيرةَ ام لا لدخولها تحت قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * وقوله تعالى * لايُغادِرُ صَغيرَةً ولا كبيرةً اِلّا اَحْصٰاها * والاِحْصٰاءُ انّمايكون للسؤالِ والمُجازاةِ الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدي فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الايعاد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد

(قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ماتوهم من ان ماذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ماروى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لايستنزه عن البول واما الآخر

فكان يمشي بالنميمة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لايجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ماتقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقاهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لايجوز العقاب على ماعدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقيل المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصى المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق

وذهب بعضُ المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يَجُزْ تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى * اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عنه نُكَفِّرْ عنكم سيّئاتِكم * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجُمِعَ الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة فى الحكم اَوْ اِلى اَفْرادِهِ القائمةِ بأَفْراد المُخاطَبِينَ على ماتَمَهَّدَ من قاعدة انّ مُقابَلَةَ الجَمْعِ بالجَمْعِ تَقْتَضِى انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا رَكِبَ القومُ دَوَابَّهُمْ ولَبِسُوا ثِيابَهُمْ (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلالُ كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا يُؤَوَّلُ النصوصُ الدالّةُ على تخليد العصاة فى النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنىّ على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يَجُزْ لم تَجُزْ لَنا

تكفير السيئات فى الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى المُشَفَّعِيَة (وقوله وعندهم «قوله» لما لم يجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون فى النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لاسقاط العذاب وفى هذا الكلام دلالة على انه لايجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والالما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة فى اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) اشارة الى ماقيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لان لاتجزى جار على (يوما) اى (فيه) ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الحال فى الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها فى سياق النفى كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم أره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ماقال الامام الرازى دليلكم لابد ان يكون عاما فى

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فما تنفعهم شفاعة الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والالما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة * وقوله تعالى * ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر فى شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

مايتناوله فهومقتض للعموم لامنافله (قوله لايستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو) هذاتصريح بالمشهور من مذهبهم وقدسمعت انالعفو هوالتجاوز عنالعقاب المستحق فحيث لااستحقاق لاعفو وماقيل منانالعفو انماهو عن صغيرة منلم يجتنب الكبائر فجوابه انهلم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلاو

لايستحقان العذاب عندهم فلامعنى للعفو واما الثانى فلانّ النصوصَ دالّةٌ على الشفاعة بمعنى طلب العفو عنالجناية (واهلُ الكبائر منالمؤ منين لايُخَلَّدُونَ فىالنار) وانماتوامنغير توبةلقوله تعالى * فمن يعمل مثقالَ ذرّةٍ خيراً يَرَهُ * ونفسُ الايمان عَمَلُ خيرٍ لايمكن انيُرٰى جزاؤُهُ قبل دخول النار ثم يُدْخَلَ النار فيُخَلَّدَلانه باطل بالاجماع فتعيّن الخروج منالنار وقوله تعالى*وَعَدَاللّٰهُ المؤمنين والمؤمنات جنّاتٍ تجرى من تحتها الانهار* وقوله تعالى • انالذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنّات الفردوس نُزُلاً* الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين مناهل الجنةمع ماسبق من الادلة القاطعة على انالعبدلايَخْرُجُ بالمعصية عنالايمان وايضا انالخلود فىالنارمناعظم العقوبات وقدجُعِلَ جزاءًللكفرالذى هُوَاَعْظَمُ الجنايات فلوجُوزِىَ به غيرُالكافركانَ زِيادَةً على قَدْرِالجناية فلايكون عدلا وذهبت المعتزلة الى انمندخل فىالنار فهوخالد فيها لانّه إمّا كافر او صاحب كبيرةمات بلاتوبة إذالمعصومُ والتائبُ وصاحبُ صغيرةاذا اجتنب عنالكبيرةليسوا مناهل النار على ماسبق مناصولهم والكافرُ مخلد بالاجماع وكذا صاحبُ الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهومَضَرّةٌ خالِصَةٌ دائِمَةٌ فينافى استحقاق الثواب الذى هو مَنْفَعَةٌ خالصةٌ دائمةٌ

انا وهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قدجرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا (قوله لايمكن انيرى جزاءه قبل دخول النار) ولايمكن ايضا انيرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هوالثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة (قوله انالذين آمنوا وعملوا الصالحات) فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والالما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين مناهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه (قوله وايضا الخلود فىالنار من اعظم العقوبات) هذا بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلايرد عليه انيقال يجوز انيكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وانيعذب

الكفار انواعا من العذاب خالدين فى النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانم ان مجرد الخلود فى النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لا نسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) فى العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا مم ولو سلم فدوامه مم والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيويتين ضعيف جدا

والجواب مَنْعُ قيد الدوام بل منعُ الاستحقاق بالمعنى الذى قصدُوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضلٌ منه والعذابُ عدلٌ فان شاء عفا وان شاء عذّبه مُدّةً ثم يُدْخِلُهُ الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى * ومن يَقْتُلْ مؤمنا متعمّدا فجزاؤه جهنّمُ خالداً فيها * وقوله تعالى * ومن يَعْصِ اللهَ ورسولَه ويَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالدا فيها * وقوله تعالى * من كسب سيّئة وأحاطَتْ به خطيئتُهُ فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون * والجواب انّ قاتِلَ المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا مَنْ تعدّى جميع الحدود وكذا من أحاطَتْ به خطيئتُهُ وشَمَلَتْهُ مِن كلّ جانبٍ ولو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سِجْنٌ مُخَلَّدٌ ولو سلّم فمعارَضٌ بالنصوص الدالّة على عَدَمِ الخلود (والايمان) فى اللغة التصديق اى إذْعانُ حُكمِ المُخْبِرِ وقَبُولُهُ وجَعْلُهُ صادِقاً إفْعالٌ من الأمْنِ كأنّ حقيقة آمَنَ به أمّنَهُ من التكذيب والمخالفةِ يُعدّى باللام

(قوله وهو الاستيجاب) اى جعل الشئ واجبا كأن المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصى جعل العقاب واجبا لا يتركه تعالى عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود فى التأبيد لكنه ربما يستعمل فى المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم (قوله ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشرى وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن (قوله كما فى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالا ولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والا لزم ان يكون كل عالم بصدق النبى عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كما دل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبولها بذلك بترك الجحد والعناد وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا يبنى العمل عليهما واما ان ماهيته ماهى فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجئ تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من » كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى ان يجعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى العلم واما ما يقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما فى قوله تعالى حكاية * وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا * اى بمُصَدِّقٍ وبالباء كما فى قوله عليه السلام الايمان اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ الحديث اى اَنْ تُصَدِّقَ وليس حقيقةُ التصديق اَنْ يَقَعَ فى القلب نسبةُ الصدق الى الخبر او المُخْبِرِ من غير اذعانٍ وقبولٍ بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرّح به الامام الغزالى رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذى يُعَبَّرُ عنه بالفارسية بگِرَوِيدَنْ وهو معنى التصديق المقابل للتَصَوُّرِ حيث يقال فى اَوائِلِ علم الميزان العلم اِمّا تصورٌ واِمّا تصديقٌ صَرَّحَ بذلك رَئِيسُهُمْ ابن سينا فلو حَصَلَ هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاقُ اسم الكافر عليه من جهة اَنّ عليه شيئاً

كما يشعر به كلامه فى هذا المقام اولا كما سيجئ مايدل عليه لافى عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبى كالانكار اللسانى وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر و نجرى على

من امارات التكذيب و الإنكار كما اذا فَرَضْنا انّ احَداً صَدَّقَ بجميع ماجاء به النبى عليه السلام وسَلَّمَهُ وأَقَرَّ به وعَمِلَ به ومع ذلك شَدَّ الزُّنَّارَ بالاختيار او سَجَدَ للصنم بالاختيار نَجْعَلُه كافِراً لما أنّ النبى عليه السلام جَعَلَ ذلك علامة التكذيب و الانكار و تحقيق هذا الكلام على ماذكرتُ يُسَهِّلُ لك الطريقَ الى حلّ كثيرٍ مِنَ الإشكالاتِ المُورَدَةِ فى مسئلة الايمان و اذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ماعُلِمَ بالضرورة مَجيئُهُ به مِنْ عِنْدِ الله تعالى اجمالاً وانّه كافٍ فى الخروج عن عُهْدَةِ الايمان ولا يَنْحَطُّ درجته عن الايمان التفصيلى فالمشركُ المُصَدِّقُ لوجودِ الصانع و صفاتِه لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لِإِخْلالِهِ بالتوحيد و اليه الاشارة بقوله تعالى * وما يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بالله إلّا وَهُمْ مشركون * (والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا و الاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم و الغفلة قلنا التصديق باق فى القلب و الذهولُ انما هو عن حصوله و لو سُلِّمَ فالشارعُ جَعَلَ المُحَقَّقَ الذى لم يَطْرَأْ عليه مايُضادُّهُ فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لِمَنْ آمَنَ فى الحال او فى الماضى ولم يطرأ عليه ماهو علامة التكذيب و هذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق و الاقرار مذهب بعض العلماء و هو اختيار الامام شمس الائمة و فخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

مايفيده الامارة من كونه مكذبا لامصدقا كما نحكم باسلام المنافق و نجرى عليه احكامه و اما انه هل هو كذلك فيما بينه و بين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق و ان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد به شرعا فهو فى حكم العدم كايمان اليأس هذا ماقال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافاة بينه و بين ماذكر فى الكتاب كما توهم (قوله الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط فى بعض الاحوال و اما الصبيان و المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن التصديق و الاقرار بل ايمانهم و كذا كفرهم امر حكمى (قوله التصديق باق فى القلب) اما

لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ماوقع فى كلام الامامين ولانم المنافاة بينه وبين النوم واما لانه لامنافاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لاتضاد بينهما على ماهو رأى الفلاسفة واما لعدم اتحاد محلهما على مايشعر به قوله عليه السلام ينام عينى ولاينام قلبى كما هو رأى الاستاذ ولو سلم المنافاة كما هو رأى الاشاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقى مالم يطرأ عليه مايضاده وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان انه لايتم بدون الاقرار ولاحاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال رحمه الله لايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان للامام او غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه يكفى له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة لذلك) انما جعلها معاضدة لاحججا عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه على مادل عليه قوله عليه السلام الا وان فى الجسد لمضغة « حتى » اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية (قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع الى معنى آخر اذ لادليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير مايعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولما صح

وانما الاقرار شَرْطٌ لِإجْراءِ الاحكامِ فى الدنيا لِمَا انَّ تصديق القلب اَمْرٌ باطِنٌ لَابُدَّ له من علامة فمن صَدَّقَ بقلبه ولم يُقِرَّ بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن اقرَّ بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص مُعَاضِدَةٌ لذلك قال الله تعالى * اولئك كَتَبَ فى قلوبهم الايمانَ وقال الله تعالى * وقلبُه مُطْمَئِنٌّ بالايمان * وقال الله تعالى * ولَمَّا يَدْخُلِ الايمانُ فى قلوبكم * وقال النبى عليه السلام اللهم ثَبِّتْ قَلْبِى على دينك وطاعتك وقال عليه السلام لِأُسَامَةَ حين قَتَلَ مَنْ قال لا اله الا الله هَلْ شَقَقْتَ قَلْبَهُ فان قلتَ نَعَمْ الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لايَعْرِفُونَ منه الا التصديق باللسان والنبىُّ عليه السلام واَصْحَابُه كانوا يَقْنَعُونَ من المؤمن بكلمة الشهادة ويَحْكُمُونَ بايمانه من غير استفسار عَمَّا فى قلبه قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب

اى معونة

امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الاالخصوص باعتبار متعلقه بعد ماريد به المعنى اللغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي اوعن مجموعهما (قوله حتى لو فرضنا عدم لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لايعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة

حتى لو فَرَضْنا عَدَمَ وضع لفظ التصديق لمعنى او وَضْعَهُ لمعنى غير التصديق القلبي لم يَحْكُمْ اَحَدٌ من اهل اللغةِ والعُرْفِ بان المُتَلَفِّظَ بكلمةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ للنبيّ و مُؤْمِنٌ به ولهذا اصَحَّ نَفْيُ الايمان عن بعض المُقِرِّين باللسان قال الله تعالى * ومِنَ الناس مَنْ يقول آمَنَّا باللهِ وباليومِ الآخر وماهم بمؤمنين * وقال الله تعالى * قَالَتِ الاَعْرَابُ آمَنَّا قل لم تُؤْمِنُوا ولكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا * واما المُقِرُّ باللسان وحده فلا نزاع فى انه يُسَمَّى مؤمنا لغةً ويَجْرِي عليه احكام الايمان ظاهرا وانّما النزاعُ فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبيّ عليه السلام ومَنْ بَعْدَهُ كما كانوا يَحْكُمُونَ بايمانِ مَنْ تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدلّ على انه لايكفى فى الايمان فِعْلُ اللسان وايضا الاجماعُ منعقد على ايمان من صَدَّقَ بقلبه وقَصَدَ الاقرار باللسان ومَنَعَهُ منه مانعٌ من خَرَسٍ ونحوه فظَهَرَ اَنْ لَيْسَتْ حقيقةُ الايمان مجرّدَ كلمتي الشهادة على مازعمت الكرامِيَّةُ ولمّا كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدّثين والفقهاء

لايستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعانى وبها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها ووسائل الى ادائها وماذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر فى السؤال من ان اهل اللغة لايعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه (قوله فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة) وذلك لان الايمان فى اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لايطلق على غيرذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف فى اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة فى الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان (قوله لايكفى فى الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه اوشطره او شرطه على ماذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى والاوزاعى رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفى الشئ بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ماهو الاساس والاصل فى دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او للثانى (قوله وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه) اى العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به مالم يردعنه قائم البرهان كسائر الظواهر فلا يرد عليه مايقال لم لايجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط فى الشروط يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ماعدا المشروط عدول

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذلك بقوله (فَاَمَّا الاَعْمَالُ) اى الطاعات (فهى تَتَزَايَدُ فى نفسها والايمانُ لايَزِيدُ ولا يَنْقُصُ) فههنا مَقامَان الاولُ انّ الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مرّ من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد وَرَدَ فى الكتاب والسنة عَطْفُ الاعمال على الايمان كقوله تعالى * انّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات * مع القطع بانّ العطفَ يقتضِى المُغايَرَةَ وعدَمَ دخول المعطوف فى المعطوف عليه ووَرَدَ ايضاً جَعْلُ الايمان شَرْطَ صحّة الاعمال كما فى قوله تعالى * ومَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصالحات وهو مؤمن * مع القطع بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ووَرَدَ ايضاً اِثْباتُ الايمان لِمَنْ تَرَكَ بعضَ الاعمال كما فى قوله * وَاِنْ طائِفَتانِ مِنَ المُؤْمِنِينَ اَقْتَتَلُوا * على مامرّ مع القطع بانه لاتحقّق للشئ بدون رُكْنِهِ ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حُجَّةً على مَنْ يَجْعَلُ الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث انّ تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تَمَسّكاتُ المعتزلة بِاَجْوِبَتِها فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتَزِيدُ ولاتَنْقُصُ

(كامر)

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآية هو اللغوى فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك في جميع استعمالات الشرع وتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبي الذى بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل

كما مر من انه التصديق القلبيّ الذى بَلَغَ حَدَّ الجزم والاذعانِ وهذا لا يتصوّر فيه زيادةٌ ولا نقصانٌ حتى انّ مَنْ حَصَلَ له حقيقة التصديق فسَواءٌ اَتَى بالطاعات او ارتكبَ المعاصي فتصديقُه باقٍ على حاله لا تغيّرَ فيه اصلا والآياتُ الدالّةُ على زيادة الايمان محمولةٌ على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انّهم كانوا آمَنُوا في الجملة ثم يأتي فَرْضٌ بعد فَرْضٍ وكانوا يُؤْمِنُونَ بكلّ فرضٍ خاصٍّ وحاصِلُه انه كانَ يَزِيدُ بزيادةِ ما يجب الايمان به وهذا لا يُتَصَوَّرُ في غير عصر النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطّلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمانُ واجبٌ اِجْمالاً فيما عُلِمَ اجمالاً وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً ولا خَفاءَ في انّ التفصيليّ اَزْيَدُ بل اَكْمَلُ وماذُكِرَ من انّ الاجماليّ لا ينحطّ عن درجته فانما هو في الاتصاف بأصل الايمان وقيل اِنّ الثَّبات والدَّوام على الايمان زيادةٌ عليه في كل ساعةٍ وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لِما انّه عَرَضٌ لا يَبْقَى الّا بتجدّد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سَواد الجسم مثلا وقيل المرادُ زيادةُ ثَمَرَتِهِ واِشْراقُ نُورِهِ وضِيائِهِ في القلب فأنه يَزِيدُ بالاعمال ويَنْقُصُ بالمعاصي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من ان التفصيلي ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء

لايكون من الزيادة) وجوابه انالزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة
ولا يخفى انالوجود فى زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان
متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان
او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها
وانتقاصها بحسب المواظبة فى غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما فى الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغى ان لا يكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته
اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان (عبارة)
الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية اعنى القوة والضعف
فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازى وكثير من المتكلمين الى ان
هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذى يجب ان يعول عليه

ومَنْ ذَهَبَ الى انّ الاعمال من الايمان فقبوله
الزيادةَ والنقصانَ ظاهرٌ ولهذا قيل انّ هذه المسئلةَ
فَرْعُ مسئلةِ كَوْنِ الطاعاتِ جُزْءاً من الايمان وقال
بعض المحققين لانسلّم ان حقيقة التصديق لايقبل
الزيادة والنقصان بل تَتَفاوَتُ قُوَّةً وضَعْفاً للقطع
بان تصديق آحاد الامّة ليس كتصديق النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكِنْ
لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي لكن بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية
ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطْبَقَ علماؤنا على فساده
لانّ اهل الكتاب كانوا يَعْرِفُونَ نُبُوّةَ محمّدٍ صلى الله تعالى
عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم
لعدم التصديق ولانّ من الكفار مَنْ كان يَعْرِفُ الحق
يقيناً وانّما كان ينكره عِناداً واستكباراً قال الله تعالى
* وجَحَدُوا بِها واسْتَيْقَنَتْها انْفُسُهُمْ * فلا بدّ من بيان الفرق
بين معرفةِ الأحكام واستيقانها وبين التصديق بها
واعتقادها ليصحّ كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكورُ
فى كلام بعض المشايخ انّ التصديق

(قوله عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه و توطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد و الانكار و العناد و الاستكبار و يقرب منه ماقيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها و استيقنتها انفسهم و بهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله و بهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ماذكر ان لايصح التكليف بالايمان اذلا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل و الاعتراض عليه على ماسلف بيانه (قوله ولايكفى المعرفة لانهاقد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل للحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

عبارة عن رَبْطِ القَلْبِ على مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبارِ المُخْبِرِ و هو اَمْرٌ كسبيٌّ يَثْبُتُ باختيارِ المُصَدِّقِ ولهذا يُثابُ عليه و يُجْعَلُ رَأْسَ العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصُلُ بلا كسبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهُ على الجسم فحصل له معرفةُ اَنَّهُ جدارٌ اَوْ حَجَرٌ وهذا ماذكره بعض المحققين من ان التصديق هو اَنْ تَنْسُبَ باختيارك الصدقَ الى المُخْبِرِ حتّى لو وَقَعَ ذلكَ فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقاً وانْ كان معرفةً وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفياتِ النفسانيةِ دون الاَفْعالِ الاختيارية لانّا اذا تصورنا النِسبةَ بين الشيئين وشككنا فى انّها بالاثباتِ او بالنفى ثمّ اُقيمَ البرُهانُ على ثبوتها فالّذى يَحْصُلُ لنا هو الاذعانُ و القبولُ لتلك النسبة وهو معنى التصديقِ و الحُكْمِ و الاِثْباتِ و الايقاعِ نَعَمْ تحصيلُ تلك الكيفيةِ يكون بالاختيار فى مباشرةِ الاسباب وصرفِ النظر ورفعِ الموانع ونحوِ ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكانّ هذا هو المراد بكونه كسبيّاً واختياريّاً ولايكفِى المعرفةُ لانهاقد تكون بدون ذلك نَعَمْ يلزم ان تكون المعرفةُ اليقينيّةُ المكتَسَبَةُ بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لانه ح يحصل المعنى الذى يُعَبَّرُ عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمانُ و التصديقُ سوى ذلك وحصولُه للكفار المعاندين المستكبرين مم وعلى تقدير الحصول فكُفْرُهُمْ يكون بانكارِهم باللسان واِصْرارِهم على العناد و الاستكبار وهما من علامات التكذيب و الانكار (والايمانُ و الاسلامُ واحِدٌ) لانّ الاسلام هو الخُضُوعُ و الانقيادُ بمعنى قبولِ الاحكام و الاِذْعانِ وذلك حقيقة التصديق على مامرّ

بكر ويدن فكيف لايكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وماهو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذ لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا لا حجة لانه يكفي فى صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم فى الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نعني بوحدتهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ لا نزاع فى تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة مايراد منهما فى الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف بالآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف

> وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تعالى * فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وبالجملة لَا يَصِحُّ فى الشرع ان يُحْكَمَ على اَحَدٍ بانه مؤمنٌ وليس بمسلمٍ او مسلمٌ وليس بمؤمنٍ ولَا نَعْنِي بِوَحْدَتِهِمَا سوى هذا فظاهرُ كلامِ المشايخِ انّهم ارادوا عدمَ تغايرِهما بمعنى انه لَا يَنْفَكُّ اَحَدُهُمَا عن الآخَرِ لا الاتحادَ بحسب المفهومِ لِمَا ذُكِرَ فى الكفايةِ من ان الايمانَ هو تصديقُ اللهِ تعالى فيما اَخْبَرَ من اَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ «والاسلام»

والتساوى فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة التصديق فهذا صريح فى الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما او حاصل معنييهما وهو لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل شئ يغايره والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت فى اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا فى ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق فى المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

والاسلامُ هو الانقيادُ والخضوعُ لِأُلُوهِيَّتِهِ وهذا لا يتحقَّقُ الا بقبول الامر والنهى فالايمانُ لا يَنْفَكُّ عن الاسلام حُكماً فلا يتغايرانِ ومَنْ اَثْبَتَ التغايرَ يُقالُ له ما حُكْمُ مَنْ آمَنَ ولَمْ يُسْلِمْ او أَسْلَمَ ولم يُؤْمِنْ فان اَثْبَتَ لاحدهما حكماً ليس بثابت للآخرِ فبِها والّا ظَهَرَ بُطْلانُ قولِهِ فان قيل قوله تعالى * قالتِ الأَعْرابُ آمَنّا قل لم تُؤْمِنُوا ولكنْ قُولوا اَسْلَمْنا * صريحٌ فى تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المرادُ انّ الاسلامَ المعتبرَ فى الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديقٍ فى باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلامُ انْ تَشْهَدَ بانْ لا اِلٰهَ الّا اللّٰهُ وانّ محمداً رسولُ اللّٰهِ وتُقِيمَ الصَّلاةَ وتُؤْتِيَ الزَّكاةَ وتَصُومَ رَمَضانَ وتَحُجَّ البَيْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَيْهِ سَبيلاً دليلٌ على ان الاسلام هو الاعْمالُ لا التصديقُ القلبيُّ * قلتُ المرادُ انّ ثمراتِ الاسلامِ وعلاماتِهِ ذلك كما قال عليه السلام لِقَوْمٍ وَفَدُوا عليه اَتَدْرُونَ ما الايمانُ باللّٰهِ وَحْدَهُ فقالوا اَللّٰهُ ورسولُهُ اَعْلَمُ قال شَهادَةُ

فى كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبى عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته) اى التسليم لكونه خالقا للكل مستوجبا للعبادة منهم (قوله فانه صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنا بانه كذب وهو فى قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال فى الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله وهى فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام فى الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة فى الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبى كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد الباطنى اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام فى الجملة (قوله لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شىء عليه غير ترك الاولى، واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قائله يكفر ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال أمؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا يذبح نسكى من يشك فى ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال أمؤمن انت قال نعم فامره بذبح شاته فصرف ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كما ترى (قوله بل مثل قولك انا راشد متق ان شاء الله) فى ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه فى العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن ههنا فرق دقيق به يحسن الاستثناء فى الرشاد والتقوى دون الايمان

أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رسول الله وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وإيتاء الزَّكَاةِ وصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ المَغْنَمِ الخُمُسَ وكما قال عليه السلام الايمانُ بِضْعٌ وسَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قولُ لا اله الا الله وأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عن الطَّرِيقِ (واذا وُجِدَ من العبد التصديقُ والاقرارُ صحّ له ان يقول أَنَا مُؤْمِنٌ حقًا) لتحقق الايمان (ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله) لانه ان كان للشكّ فهو كفر لَا مَحَالَةَ وان كان للتَّأَدُّبِ وإِحَالَةِ الأُمُورِ الى مشيئة الله تعالى او للشكّ فى العاقبةِ والمآلِ لا فى الآنِ والحالِ او للتَّبَرُّكِ بذكر الله او للتَّبَرُّءِ عن تَزْكِيَةِ نفسه او الإِعْجَابِ بحالِهِ فالأَوْلَى تَرْكُهُ لِمَا أَنَّه يُوهِمُ بالشكّ فلهذا قال لا ينبغى دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشكّ فلا معنى لِنَفْيِ الجَوَازِ كيف وقد ذَهَبَ اليه كثيرٌ من السَّلَفِ حتى الصحابةِ والتابعينِ وليس هذا مثلَ قولك أَنَا شَابٌّ ان شاء الله تعالى لأَنَّ الشَّبَابَ ليس من الأَفْعَالِ المُكْتَسَبَةِ ولا مِمَّا يُتَصَوَّرُ البقاءُ عليه فى العاقبةِ والمآلِ ولا مما تَحْصُلُ به تَزْكِيَةُ النفسِ والاعجابُ بل مثلَ قولك أَنَا رَاشِدٌ مُتَّقٍ ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يَخْرُجُ عن الكفر

وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن «لكن» المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد فى وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا فى الحال او فى حين من الاحيان وكذلك المتقى ليس من اجتنب المحارم فى حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتزجر عن ارتكاب المناهى وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ماهو فى القوة والثبات بحيث يفى بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومُشِقٌ للانسان بذلك فكيف لايُشَكُّ فى حصوله واما الايمان فهو امر آنى الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انامؤمن فلا وجه للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لَكِنَّ التصديق فى نفسه قَابِلٌ للشدّةِ والضُّعْفِ وحصولُ التصديقِ الكاملِ المُنْجِى المُشَارِ اليه بقوله تعالى * اولئك هم المؤمنون حَقًّا لهم درجاتٌ عند ربهم ومغفرةٌ ورزقٌ كريمٌ * انما هو فى مشيئة الله تعالى ولما نُقِلَ عن بعض الاشاعرةِ انه يصح ان يقال انامؤمن ان شاء الله تعالى بناءً على ان العِبْرَةَ فى الايمانِ والكفرِ والسعادةِ والشقاوةِ بالخاتمة حتى ان المؤمنَ السعيدَ مَنْ ماتَ على الايمانِ وان كان طُولُ عُمْرِهِ على الكفرِ والعصيانِ والكافرَ الشقيَّ مَنْ ماتَ على الكفرِ نعوذ بالله تعالى وان كان طُولَ عُمْرِهِ على التصديقِ والطاعةِ على ما اشير اليه بقولِهِ تعالى فى حقِّ ابليسَ * وكان من الكافرين * وقولِهِ عليه السلام السعيدُ مَنْ سَعِدَ فى بَطْنِ اُمِّهِ والشقىُّ مَنْ شَقِىَ فى بطنِ اُمِّهِ اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيدُ قد يَشْقَى) بان يَرْتَدَّ بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقىُّ قد يَسْعَدُ) بان يُؤْمِنَ بعد الكفر (والتغيرُ يكون على السعادة والشقاوة

بسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شئ من استنكار او استكراه قلبى او لسانى ينافى اذعانها ويجئ بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغى للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء صباحا ومساء اللهم انى أعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا أعلم واستغفرك لما لا أعلم فانه نجاة عن الوقوع فى هذه الورطة لوعد النبى فلا جزم لاحد لحصول الايمان المنجى السالم عن شوب امثال ذلك فلا جرم يحال به على مشية الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخصم من الاجماع ولما ذكر فى الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الا فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل فى سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو فى بطن امه كذا المخذول بالشقاء الابدى من علم انه يختم بالشقاء فى ابتداء فطرته وهذا لا ينافى ماذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

دُونَ ٱلإِسْعَادِ وَالإِشْقَاءِ وهما من صفات الله تعالى) لما ان الإسعادَ تكوينُ السعادة والاشقاءَ تكوينُ الشقاوة (ولا تغيّر على اللهِ تعالى ولا على صفاته) لما مرّ من ان القديم لا يكون محلاً للحوادث والحقّ انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمانِ السعادةِ مجرّدُ حصولِ المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد ماتترتّبُ عليه النجاةُ والثمراتُ فهو فى مشيئة الله تعالى لاقطعَ لحصوله فى الحال فمن قطعَ بالحصول ارادَ الاوّل ومن فوّضَ الى المشيئة ارادَ الثانيَ (وفى إرْسَالِ الرُّسُلِ) جمع رَسُولٍ فَعُولٌ من الرسالة وهي سَفَارَةُ ٱلعَبْدِ بَيْنَ الله تعالى وبين ذَوِى ٱلالبَابِ مِنْ خَلِيقَتِهِ لِيُزِيحَ بها عِلَلَهُمْ فيما قصُرَتْ عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عَرَفْتَ معنى الرسولِ والنبيّ فى صدر الكتاب (حكمةٌ) اى مَصْلَحَةٌ وعاقبةٌ حميدةٌ وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضيّة الحكمة تقتضيه لِمَا فيه من الحِكَمِ والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السُّمَنِيَّةُ والبَرَاهِمَةُ ولا بممكنٍ يستوى طرفاه

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبه ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة فى افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجحه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون فى عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ماذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال «كما» البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قال له ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

وقوم بنبوة ابراهيم وانما زعمون ان فى العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذى يأتى به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يردوان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين) يريدبهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له اللمية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى* وما ارسلناك الا رحمة للعالمين* (وايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

لمصالح العباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأى علماء ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى فى حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتى من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأى علماء ما وراء النهر لا كما قال الاشعرى من ان العقل معزول هنالك رأسا وبنى الشارح فى هذا الكتاب كلامه على مذهبهم فى كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل) اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك لكن

بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان احدهما طريق محبوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط فى المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى مما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثانى ان تكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو فى حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدى

وهى امر يَظْهَر بخلاف العادة على يَدِ مَنْ يدعى النبوة عند تَحَدِّى المُنكِرِينَ على وجه يُعْجِزُ المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وَجَبَ قبول قوله ولَمَا بَانَ الصادقُ فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يَحْصُلُ الجزمُ بصدقه بطريقِ جَرْيِ العادة بأن الله تعالى يَخْلُقُ العلمَ بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادَّعى احدٌ بمَحْضَرٍ من الجماعة انه رسولُ هذا المَلِكِ اليهم ثم قال للمَلِكِ ان كنتُ صادقا فخالِفْ عادتك وقُمْ من مكانك ثلاث مرات فَفَعَلَ يحصلُ للجماعة عِلْمٌ ضرورىٌ عادِىٌ بصِدْقِهِ فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بأنّ جَبَلَ اُحُدٍ لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احَدُ طُرُقِ العلم كالحس

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كفتق «ولا يقدح» الجبل بعدى دعوى وفلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

بخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هى عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هى الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها فى شرح المقاصد ؛ قوله ولا يقدح فى ذلك اه لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفى الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوا

> ولا يَقْدَحُ فى ذلك العلمِ امكانُ كونِ المعجزة من غير الله تعالى او كونِها الا لغرض التصديق او كونِها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمات العقلية كما لا يَقْدَحُ فى العلمِ الضروريِّ الحسّيّ بحرارة النار امكانُ عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قُدِّرَ عدمها لم يلزم منه محالٌ (واوّلُ الانبياءِ آدمُ عليه السلام وآخِرُهم محمّدٌ صلى الله تعالى عليه وسلم) امّا نبوّةُ آدمَ عليه السلام فبالكتابِ الدالِّ على انّه قد أُمِرَ ونُهِىَ مع القطع بأنه لم يكن فى زمنِهِ نبيٌّ آخَرُ فهو بالوحى لا غيرُ وكذا بالسنةِ والاجماعِ فانكارُ نبوّته على ما نُقِلَ عن البعض يكونُ كفراً

مثلا غير معهود ولهذا قالوا فى تعريف النبى عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحى لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب فى حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد مما ورد فى حق ام موسى على ما صرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثابت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما

(قوله واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية و حاصل الثاني الاستدلال بحوزه اصناف الكمالات العلمية على ما فصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر عليه تعالى كذاب بل في غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان ظاهر من باب البرهان اللمي فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيها كمل فيكون هو من سائر الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الاني

« انه ادعى »

(قوله فلا يكون اليه وحى ونصب احكام) فان قيل قد ورد فى الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد فى الحلال اجيب بأنه ليس فى شئ من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا

انه ادّعى ذلك الامرَ العظيمَ بَيْنَ اَظْهُرِ قومٍ لا كتابَ لهم ولا حكمةَ معهم وبَيَّنَ لهم الكتابَ والحكمةَ وعلّمهم الاحكامَ والشرائعَ واَتَمَّ مَكارِمَ الاخلاقِ واَكْمَلَ كثيرًا من الناس فى الفضائل العلمية والعملية ونَوَّرَ العالَمَ بالايمانِ والعملِ الصالحِ واَظْهَرَ اللهُ تعالى دينَهُ على الدينِ كلِّهِ كما وَعَدَهُ ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثَبَتَ نبوّته وقد دلّ كلامُه وكلامُ الله تعالى المُنْزَلُ عليه على انه خاتِمُ النبيين وانه مبعوثٌ الى كافة الناس بل الى الجنِّ والانسِ ثَبَتَ انه آخِرُ الانبياء وان نبوّته لا يَخْتَصُّ العربَ كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنّه يُتابِعُ محمّدا عليه السلام لانّ شريعته قد نُسِخَتْ فلا يكون اليه وحْىٌ ونَصْبُ اَحكامٍ بل يكون خليفةَ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصحّ انه يُصَلِّى بالناس ويَؤُمُّهُمْ ويَقْتَدِى به المَهْدِىُّ لانّه افضل فامامته اَوْلىٰ (وقد رُوِىَ بيانُ عددهم فى بعض الاحاديث) على ما روى ان النبى عليه السلام سُئِلَ عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مِائَةُ اَلْفٍ واَرْبَعٌ وعِشْرُونَ اَلْفًا وفى رواية مِائَتا اَلْفٍ واَرْبَعٌ وعِشْرُونَ اَلْفًا والاَوْلىٰ ان لا يُقْتَصَرَ على عددٍ فى التسمية فقد قال الله تعالى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عليك ومنهم مَنْ لم نَقْصُصْ عليك (ولا يُؤْمَنُ فى ذكر العدد اَنْ يَدْخُلَ فيهم مَنْ لَيْسَ منهم) اى اِنْ ذَكَرَ عددًا اَكْثَرَ من عددهم (او يَخْرُجَ منهم مَنْ هُوَ منهم) اِنْ ذَكَرَ عَدَدًا اَقَلَّ من عددهم يعنى انّ خبر الواحد

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض ح حتى لا يقبله احد كما ورد فى الحديث وذلك لنماء البركات والخيرات وقلة الرغبات فى الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغى ان هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد فى الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام فى الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد فى اثناء حديث طويل قسماه وكذلك اذ اوحى الله الى عيسى انى اخرجت عبادا لا يدان لاحد بعيالهم يعنى يأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحى مما ان يكون المراد الوحى بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد الوحى المتلو ولا دليل فى الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس و يؤمهم و يقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة و غاية علماء لامة التشبيه بانبياء بنى اسرائيل وقد ورد فى اثناء حديث فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله و فى هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم فى تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم و الاقتداء بهم وقد ورد فى الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم و امامكم منكم و فى حديث آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة قالوا فى الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اى شرائط الراوى وهى العقل و الضبط و العدالة و الاسلام (قوله اما عمدا فبالاجماع و اما سهوا فعند الاكثرين) هذا فى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم «وانما» فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابابكر خصصها بما يعمدونه و يتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا فى الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك و اما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده) عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح فى ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

على تقديرِ اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لا يُفيدُ اِلّا الظنَّ و لا عِبْرَةَ بالظنّ فى باب الاعتقاديات خصوصا اذا اشْتَمَلَ على اختلافِ روايةٍ وكانَ القولُ بمُوجَبِهِ مما يُفْضِى الى مخالفة ظاهر الكتاب و هو ان بعضَ الانبياء لم يُذْكَرْ للنبى عليه السلام و يحْتَمِلُ مخالفة الواقع و هو عَدُّ النبى عليه السلام من غير الانبياء او غير النبى من الانبياء بناءً على ان اسمَ العدد خاصٌ فى مدلوله لا يحتمل الزيادةَ ولا النقصانَ (وكلُّهم كانوا مُخْبِرِينَ مُبَلِّغِينَ عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة و الرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة و الرسالة و فى هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشرائع و تبليغ الاحكام و ارشادِ الامة امّا عَمْداً فبالاجماع و امّا سهوا فعند الاكثرين و فى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيلٌ و هو انّهم معصومون عن الكفر قبل الوحى و بعده بالاجماع و كذا مِنْ تَعَمُّدِ الكبائر عند الجمهور خلافا للحَشَوِيَّةِ

ذنب كفر (قوله وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه الالطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اي من قوله وكذا

وانما الخلافُ في انَّ امتناعَهُ بدليلِ السمعِ او العقلِ واَمَّا سَهْواً فجوّزه الاكثرون واما الصغائرُ فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجُبّائي واَتْباعِهِ ويجوز سهوا بالاتفاق الاما يدُلُّ على الخِسّةِ كسِرْقةِ لُقْمةٍ والتطفيفِ بحَبّةٍ لكن المحققين اشترطوا انْ يُنَبَّهُوا عليه فيَنْتَهُوا عنه هذا كلُّه بعد الوحي واَمّا قبله فلا دليلَ على امتناعِ صدورِ الكبيرةِ وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها تُوجِبُ النفرةَ المانعةَ عن اتّباعهم فيفوتُ مصلحةُ البعثة والحقُّ مَنْعُ ما توجب النفرة كَعَهْرِ الاُمّهاتِ والفجورِ والصغائرِ الدالة على الخسة ومَنَعَ الشيعةُ صدورَ الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوّزوا اِظْهارَ الكُفْرِ تَقِيّةً اذا تقرّر هذا فما نُقِلَ عن الانبياء عليهم السلام ممّا يُشْعِرُ بكذبٍ او معصيةٍ فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره اِنْ اَمْكَنَ والا فمحمولٌ على تركِ الاَوْلى او كَوْنِهِ قبل البعثة وتفصيلُ ذلك في الكتب المبسوطة (وافضلُ الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ الآيةَ *

عن تعمد الكبائر الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفجور اولا كعهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع يتنفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق اوقلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابرهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله فمصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اى ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرته فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما فى قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذو ملة ودين فان الامة فى الاصل الدين قال الاخفش فى قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اى خير اهل

> ولاشكّ ان خيريّة الامّة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابعٌ لكمال نبيّهم الذى يتّبعونه والاستدلالُ بقوله عليه السلام انا سيّد ولد آدم ولا فخر لى ضعيفٌ لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده
>
> (والملائكة عِبادالله تعالى العاملون بامره) على مادل عليه قوله تعالى * لايَسبِقُونَهُ بالقولِ وَهُم بأمره يعملون لايَستكبِرُونَ عن عبادته

دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال فى الدين « ولا » بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبى لفضل امته فتأمل (قوله لا يدل على كونه افضل من آدم) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما فى ابن آدم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بأن فى اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبى عليه السلام كما اذا قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفى الخيرية فى الرسالة والنبوة لا فى الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع فى نفس

احدهم انه اشد صبرا منه واثبت عزما حتى لوأوتى ما اوتى فابتلى بما به ابتلى لصبر وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عليه السلام قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب مايفضى اليه وافضلية نبينا عليه السلام لاتقتضى ان يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولايستحسرون) اى لا يعنون من حسر البعير وتحسر واستحسر اى اعيى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لايفترون (قوله محال باطل)

ولايَسْتَحْسِرُون *(لايُوصَفُونَ بذُكُورَةٍ ولا انُوثَةٍ) اِذلَم يَرِدْبذلكَ نقلٌ و مادَلَّ عليه عقلٌ و مازَعَمَ عَبَدَةُ الأَصْنامِ انَّهم بَناتُ اللهِ تعالى محالٌ باطلٌ وإفراطٌ في شأنهم كما انَّ قولَ اليهودِ انَّ الواحِدَ فالواحِدَ منهم قد يَرْتَكِبُ الكُفرَ ويُعاقِبُهُ اللهُ تعالى بالمَسْخِ تفريطٌ وتقصيرٌ في حالهم فان قيلَ اليسَ قد كَفَرَ اِبْليسُ وكان من الملائكةِ بدليلِ صحةِ استثنائه منهم قلنا لابَل كان من الجنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ لكنّه لمّا كانَ في صفةِ الملائكةِ في بابِ العبادةِ ورفعةِ الدرجةِ وكان جِنّيّاً واحداً مغموراً فيما بينهم صحّ استثناؤه منهم تغليباً واَمّا هاروتُ وماروتُ فالاصحّ انهما مَلَكانِ لم يَصْدُرْ عنهما كفرٌ ولا كبيرةٌ وتعذيبهما انما هو على وجهِ المعاتبةِ كما يُعاتَبُ الانبياءُ على السهوِ والزلّةِ وكانا يَعِظانِ على الناسِ ويُعَلِّمانِ السحرَ ويقولانِ انّما نحن فتنةٌ فلاتكفُرْ ولا كُفْرَ في تعليمِ السحرِ بل في اعتقادِه والعملِ به (وللهِ تعالى كُتُبٌ اَنْزَلَها على انبيائه وبَيَّنَ فيها اَمْرَهُ ونَهْيَهُ ووَعْدَهُ ووَعِيدَهُ) وكلها كلام الله تعالى

جمع بينهما كان البطلان نظرا الى كونهم بنات والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تعالى (قوله تفريط وتقصير في حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اتفقوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصي (قوله بدليل صحة استثنائه منهم) فان الاستثناء اخراج ولااخراج دون الدخول وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلايصار اليه الابدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى مامنعك الاتسجد اذأمرتك (قوله قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ في تقرير الحكم الآية الدالة على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا او انه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذلم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى (قوله و هو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازلية و الكثرة انما هى
فى تعلقاته و اقسامه الى تفاصيله باعتبارها و فى الالفاظ الدالة على ثلاث الاقسام و اراد بتعدده
تكثره الى العدد الذى
عرفته فى صدر الكتاب
و بتفاوته تفاصيل آحاده فى
ترتب الثواب على قراءتها
بل و فى بلاغتها ايضا
وقول من قال ان هذا
العطف قريب من التفسير
بعيد من التفسير (قوله
يكون مبتدعا) اى خارجا
عن السنة بضلل و لا يكفر
هذا فى انكار المعراج على
التفصيل المذكور واما
انكار اصل المعراج فهو
كفر بلا شبهة وسيفصل
الكلام فيه (قوله واجيب
بان المراد) اى فى الآية
الرؤيا بالعين جمعا بينهما
وبين آية الاسراء واما
حديث عائشة رضى الله
عنها فقد قيل انه لا يصلح
للاحتجاج اذ لم تحدث
به عن مشاهدة اذ لم تكن
وقت المعراج زوجته
عليه السلام و لا فى سن
الضبط بل لعلها لم تولد بعد
اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة و قبل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين «بسبب»

وهو واحد و انما التعدد و التفاوت فى النظم المقرو
و المسموع و بهذا الاعتبار كان الافضلُ هو القرآنَ ثم
التورية ثم الانجيلَ ثم الزبورَ كما ان القرآنَ كلامُ الله
تعالى واحدٌ لا يُتَصَوَّرُ فيه تفضيلٌ ثم باعتبار القراءة
و الكتابة يجوز ان يكون بعض السُوَر افضل كما ورد
فى الحديث و حقيقةُ التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفعُ
و ذِكْرُ الله تعالى فيه اكثرُ ثم ان الكتب قد نُسِخَتْ بالقرآن
تلاوتُها و كتابتُها و بعضُ اَحكامِها (و المعراج لرسول الله
تعالى فى اليقظة بشخصِه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى
من العُلى حقّ) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره
يكون مبتدعا و انكارُه و ادّعاءُ استحالته انما يَبتَنى على
اصول الفلاسفة و الا فالخَرْقُ و الالتِيامُ على السموات
جائز و الاجسامُ مُتماثِلة يَصِحُّ على كلٍّ ما صَحَّ على الآخر
و الله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى
الردّ على مَن زَعَمَ ان المعراج كان فى المنام على ما رُوِىَ عن
مُعاوِيَةَ رضى الله تعالى عنه انه سُئِلَ عن المعراج فقال
كانت رُؤْيا صالِحَةً و رُوِىَ عن عائِشَةَ رضى الله تعالى عنها
انها قالت ما فُقِدَ جَسَدُ محمد عليه السلام لَيلَةَ المِعْراج و قد
قال الله تعالى • و ما جَعَلْنا الرُّؤْيا التى أَرَيْناكَ الا فتنة للناس •
و اُجيب بان المراد الرُّؤْيا بالعين و المعنى ما فُقِدَ جسده
عن الروح بل كان مع روحه و كانَ المعراجُ للروح
و الجسدِ جميعا و قوله بشخصه اشارة الى الرد على
من زَعَمَ انه كان للروح فقط و لا يخفى ان المعراج فى المنام
او بالروح ليس مما يُنكَرُ كلَّ الانكارِ و الكَفَرَةُ اَنكَروا اَمْرَ
المعراج غايةَ الانكار بل كثيرٌ من المسلمين قد ارتدّوا

وقيل كان قبله بسبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عائشة رضى الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال المعراجان مارواه مالك ابن صعصع وهو كان فى اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وما رواه ابوذر وكان فى المنام من بيت ام هانئ وربما اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذ بيده وخرج به الى السماء (قوله فى الشهوات واللذات) اى المباحة (قوله من قبله) اى قبل الولى بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو مايقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكأنهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك و قوله الى السماء اشارة الى الرد على من زَعَمَ ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بَيْتِ المَقْدِسِ على مانطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طَرَفِ العَالَمِ فالإسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعيٌّ ثبت بالكتاب والمعراجُ من الارض الى السماء مشهورٌ ومن السماء الى الجنة او العرش اوغير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبى عليه السلام انما رأى رَبَّهُ بفُؤادِهِ لا بِعَيْنِهِ (وكراماتُ الاولياء حق) والولى هو العارفُ بالله تعالى وصفاته بحسب مايمكن المُواظِبُ على الطاعات المُجتَنِبُ عن المعاصى المُعْرِضُ عن الانهماك فى الشهواتِ واللذاتِ وكرامته ظهورُ امرٍ خارقٍ للعادة مِنْ قِبَلِهِ غَيْرَ مقارنٍ لدعوى النبوة فما لايكون مقارنا بالايمانِ والعملِ الصالحِ يكون استدراجا ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حَقِيّةِ الكرامة ماتَواتَرَ عن كثير من الصحابةِ ومَنْ بَعْدَهُمْ بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامرُ المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتابُ ناطق بظهورها من مَرْيَمَ ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اَوْرَدَ كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المُستَبْعَدَة جِدًّا فقال (فَيَظْهَرُ الكرامةُ على طريق نقض العادة للولىّ من قطع المسافة البعيدة فى المدّة القليلة) كاتيانِ صاحِبِ سُلَيْمَانَ عليه السلام وهو

بالنظر الى المآل ولا السحر امالانه تخييل وتمويه واراءة بمالا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لايقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عليه السلام والالما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لامعنى للكرامة الاظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ماذكر (قوله وآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايده الله به

وآصَفُ بن بَرْخِيا على الاشهر بعرش بِلْقِيس قبل ارتداد الطَّرْفِ مع بُعْدِ المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه * كلما دَخَلَ عليها زكريا المحرابَ وَجَدَ عندها رزقاً قال يامريم انّى لكِ هذا قالت هوَ من عندالله * (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران فى الهواء) كما نقل عن جَعْفَرِ بن اَبِى طَالِبٍ و لُقْمانَ السَّرَخْسِيِّ وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما رُوِىَ انه كان بَيْنَ يَدَىْ سَلْمانَ واَبِى الدَّرْداءِ قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وسَمِعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عليه السلام قال بَيْنا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً قد حَمَلَ عليها اِذْ اِلْتَفَتَتْ اَلْبَقَرَةُ اليه وقالَتْ اِنّى لَمْ اُخْلَقْ لِهٰذا اِنَّما خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فقال الناسُ سُبْحانَ اللهِ بَقَرَةٌ تَكَلَّمُ فقال النبى عليه السلام آمَنْتُ بِهٰذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رُؤْيَةِ عُمَرَ رضى الله عنه

وقيل سليمان نفسه (قوله بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح بما الكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما فى انا فتغنى غناءها ويقع بعدها ح الجملة الاسمية والفعلية كما فى بيت الحماسة *فبينا نسوس الناس والامر امرنا * اذا نحن فيهم سوقة نتنصف * وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعانقه الكماة وردعه يوما اتيح لى جرئ « وهو » سلفع ولتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجاة فى جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهى ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى مابعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبر الها مقدما عليها وتجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجأة والعامل فى بين على هذين الوجهين مابعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل فى بين

معنى المفاجأة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة

وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به وجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة (معجزة

للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولى ولن يكون وليا الا

وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه) الذى هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراك ما وصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدى (قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) كأنه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام لما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس في الارض وعيسى وادريس في السماء اما الان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لايخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبى عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح فى مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف فى تعيين افضلهم وفى خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة فى علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لاشبهة لاحد فى ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة واكابرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا فى زمن النبى عليه السلام لانعدل بابى بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنيفة قلت لابى اى الناس خير بعد النبى عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جمع الامم (قوله من غير تلعثم) اى تمكث وتوقف

من غيرِ تَلَعْثُمٍ وفى المعراج بلا تَرَدُّدٍ (ثمّ عُمَرُ الفارُوقُ) الذى فَرَّقَ بين الحقِّ والباطلِ فى القضايا والخُصُوماتِ (ثمّ عثمانُ ذوالنورينِ) لانّ النبىّ عليه السلام زَوَّجَهُ رُقيّةَ ولمّا ماتَتْ رُقيّةُ زَوَّجَهُ اُمَّ كُلْثُومٍ ولمّا ماتَتْ قال عليه السلام لوكانَ عِندي ثالِثَةٌ لَزَوَّجْتُها لَكَ (ثمّ عَلِيٌّ المُرْتَضى) مِنْ عِبادِاللهِ وخُلَّصِ اَصْحابِ رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وَجَدْنا السَّلَفَ والظاهرُ انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لمّا حَكَمُوا بذلك واَمّا نَحْنُ فقد وَجَدْنا دَلائِلَ الجانِبَيْنِ مُتَعارِضَةً

كما روى انه عليه السلام قال ماعَرَضْتُ الايمانَ عَلى اَحَدٍ اِلّاوكانَ لَهُ « ولم نجد » كَبْوَةٌ غَيْرَ اَبى بَكْرٍ فَاِنَّهُ لَمْ يَتَلَعْثَمْ واما عدم تردده فى امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما فى بيت ام هانئ بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانئ وقال مُثِّلَ لى النبيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هانئ بثوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبونى فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبى عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يامعشر كعب بن لؤى هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذى فرق بين

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكأنه لفرط مهابته وغاية تصلبه فى الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الا على مفصل الحق (قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال) حتى نكتفى فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات الدينية والدنياوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل على رضى الله عنه

ولم نَجِدْ هذه المسئلةَ ممّا يَتَعَلَّقُ به شَئٌ من الاَعْمالِ ولا يكون التوقّف فيه مُخِلًّا بشئٍ من الواجبات وكَانَّ السَلَفَ كانُوا مُتَوَقِّفِينَ فى تفضيلِ عُثْمانَ عَلى عَلِىٍّ المُرْتَضى حيثُ جَعَلُوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيلَ الشَّيْخَيْنِ ومَحَبَّةَ الخَتَنَيْنِ والاِنْصافُ انّه ان اُرِيدَ بالافضليّة كَثرةُ الثواب فللتوقّفِ جِهَةٌ وان اُرِيدَ كَثْرَةُ مايعُدّهُ ذَوُو العُقُولِ من الفضائل فلا جهة له (وخِلافتهم) اى نِيابَتُهم عن الرسول عليه السلام فى اقامة الدين بحيث يَجِبُ على كافّةِ الاُمَمِ الاتّباعُ ثابتةٌ (على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكرٍ ثمّ لِعُمَرَ ثمّ لِعُثْمانَ ثم لعلىٍّ رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لانّ الصحابةَ قَدِ اجْتَمَعُوا يَوْمَ تُوُفِّىَ رسولُ الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سَقيفةِ بَنى ساعِدَةَ فَاسْتَقَرَّ رأيُهُمْ بَعْدَ المُشاوَرَةِ والمُنازَعةِ على خلافةِ ابى بكرٍ فَاَجْمَعُوا على ذلك وبايَعَهُ عَلِىٌّ رضى الله تعالى عنه عَلى رُؤُسِ الاَشْهادِ

(قوله فللتوقف جهة) لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع فى معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها آحادا متعارضة فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة (قوله وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا) لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لاجزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها او لزيادة كميتها (قوله فى سقيفة بنى ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمى الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

وبكون امامته ... [illegible]

الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهى بمنزلة الدار لهم (قوله بعد توقف كان منه) وذلك لانه لم يتفرغ قبل النظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فلما أفاق وتأمل فيما دخل فيه الجماعة (قوله وترك الخلافة شورى بين ستة) اى جعلها بينهم يتشارون ويعينون من هو احق بها منهم بحسب رأيهم وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل ممن عداهم وانهم احق بالخلافة من غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره فى التعيين ولذلك قال فى حقهم ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن (قوله وما وقع من المخالفات والمحاربات) يعنى انه قد روى ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة على والخروج معه الى الحروب وحاربه فرق منهم ومن سائر المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهر وان فدل ذلك على عدم صحة « وقد » خلافته والازم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع فى خلافته

بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله تعالى عنه كما نازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولاحتج على عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما أيس من حياته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

بل كان عن خطأ فى الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالأ على قتله والمخطئ فى الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعنى النيابة عن رسول الله فى اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية

وَقَدِ اسْتُشْهِدَ عَلِيٌّ رضى الله تعالى عنه على رَأْسِ ثَلٰثِينَ سَنَةً بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فَمُعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَهُ لا يكونون خُلَفَاءَ بل مُلُوكاً وامراء وهذا مُشْكِلٌ لانّ اَهْلَ الحَلِّ والعَقْدِ من الاُمَّةِ قد كانوا مُتَّفِقِينَ على خِلافة الخُلَفاءِ العَبَّاسِيَّةِ وبعضِ المَرْوانِيَّةِ كعُمَرَ بْنِ عبدِ العَزِيزِ مَثَلاً ولعلّ المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يَشُوبُها شَىْءٌ من المخالفةِ ومَيْلٍ عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماعُ على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعىّ او عقلىّ والمذهبُ انه يجب على الخلق سَمْعاً لقوله عليه السلام مَنْ مَاتَ ولم يَعْرِفْ إمامَ زَمانِه فقد مَاتَ مِيتَةً جاهِلِيَّةً ولانّ الامّة قد جعلوا اَهَمَّ المُهِمّاتِ بعد وفات النبى عليه السلام نَصْبَ الامامِ حتّى قدّموهُ على الدفن وكذا بعد موتِ كلِّ امامٍ ولانّ كثيرا من الواجبات الشرعيّة يتوقّف عليه كما اشار اليه بقوله (والمسلمون لا بُدَّ لهم من امامٍ لِيَقُومَ بتنفيذِ اَحْكامِهِمْ وإقامةِ حدودهم وسَدِّ ثُغُورِهِمْ وتجهيزِ جُيُوشِهِم واَخْذِ صدقاتهم وقهرِ المُتَغَلِّبَةِ والمُتَلَصِّصَةِ وقُطّاعِ الطريق واقامةِ الجُمَعِ والاَعْيادِ وقطعِ المُنازَعاتِ الواقِعاتِ بين العبادِ وقبولِ الشهاداتِ القائمةِ على الحقوق وتزويجِ الصغارِ والصغائرِ الذين لا اَوْلِياءَ لهم وقسمةِ الغنائمِ ونحو ذلك) من الامور التى لا يَتَوَلّاها آحادُ الامّة

والاعراض التخيلية كما هو شان الملوك ثلثون سنة (قوله وانما الخلاف فى انه يجب على الله تعالى) كما ذهب اليه الامامية والاسماعلية او على الخلق بدليل سمعى وهو مذهب اهل السنة او عقلى وهو مذهب المعتزلة الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الأمن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية) فان العرب فى زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذياب الشاردة والاسود الضارية لا يتبع بعضهم بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه فى ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفى النبى عليه السلام خطب

ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا اصدقت ولكن ننظر في هذا الامر (قوله فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره) يريد ان ماذكرا نما يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ماهو المعتبر في الامامة فلا (قوله بناء على ان الامام اعم) بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا رأي له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك (قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل) اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قريشي بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحيةٍ ومِنْ اَيْنَ يجب نصب مَنْ له الرياسةُ العامة قلنا لانه يؤدّي الى منازعاتٍ ومخاصماتٍ مُفضِيَةٍ الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهدُهُ في زماننا هذا فان قيل فَلْيُكْتَفَ بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عَهْدِ الاتْراكِ قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصودُ الاَهَمُّ والعُمْدَةُ العُظْمى فان قيل فعلى ماذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فَيَعْصِي الاُمَّةُ كُلُّهم ويكون ميتَتُهم مِيتَةً جاهليةً قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) لِيُرْجَعَ اليه فيَقُومَ بالمصالح لِيَحْصُلَ ماهو الغرض من نصب الامام (لا مُخْتَفِيا) من اَعْيُنِ الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا مُنْتَظَرا) خروجُه عند صلاح الزمان وانقطاع موادّ الشر والفساد وانحلالِ مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عَلِيٌّ رضي الله عنه ثم ابنه الحَسَنُ ثم اخوه الحُسَيْنُ رضي الله عنهما ثم ابنه عَلِيٌّ زَيْنُ العابدينَ ثم ابنه

رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار «محمد» قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتعرف فى مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية

مُحَمَّدٌ ٱلْبَاقِرُ ثم ابنه جَعْفَرٌ ٱلصَّادِقُ ثم ابنه مُوسَى ٱلْكَاظِمُ ثم ابنه عَلِيٌّ ٱلرِّضَا ثم ابنه مُحَمَّدٌ ٱلتَّقِيُّ ثم ابنه عَلِيٌّ ٱلنَّقِيُّ ثم ابنه ٱلْحَسَنُ ٱلْعَسْكَرِيُّ ثم ابنه مُحَمَّدٌ ٱلْقَائِمُ ٱلْمُنْتَظَرُ ٱلْمَهْدِيُّ رضى الله عنهم وقَدِ ٱخْتَفَى خوفاً من الاعداء وسَيَظْهَرُ فَيَمْلَأُ الدنيا قِسْطاً وعدلاً كما مُلِئَتْ جوراً وظلماً ولا امتناع فى طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاءَ الامام وعَدَمَهُ سواءٌ فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وانّ خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يُوجَدُ منه الّا الاسم بل غايةُ الامر انْ يُوجِبَ اختفاءَ دعوى الامامة كما فى حقّ آبائه الّذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يَدَّعُونَ الامامة وايضا فعند فسادِ الزمان واختلافِ الآراء واستيلاءِ الظلمة احتياجُ الناس الى الامام اشَدُّ وانقيادُهم له اَسْهَلُ (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى يشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

(قوله محمد الباقر) سمى لتبقره فى العلم اى توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت (قوله وسيظهر فيملاء الدنيا) لا انكار عليهم فى انه سيظهر المهدى ويملك الامر سبع سنين ويملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته عليه السلام من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطئ اسمه اسمه عليه السلام واسم ابنه اسم ابنه عليه السلام لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم فى انه مختف ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكرى (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك و الواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ماقيل من انه لامعنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وماتوهم من الشرط هو العصمة لاالعلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا (قوله فلا يناله عهد الامامة) كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة (قوله فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما) اذ ربما يكون مرتكبا بمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها واصلح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لايخلق الله الذنب فى العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لايستقيم على اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُوَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ نَضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ إِلْيَاسِ بْنِ مُضَرَ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ فالعَلَوِيَّةُ والعَبَّاسِيَّةُ من بنى هَاشِمٍ لان العباس واباطالب ابنا عبد المطلب وابوبكر رضى الله تعالى عنه قريشى لانه ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرِ بْنِ عَمْرِ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُوَيِّ وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ قُرْطِ بْنِ رَزَاحِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ وكذا عثمان لانه ابْنُ عَفَّانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ الشَّمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ (ولا يُشْتَرَطُ فى الامام ان يكون معصوماً) لِمَا مَرَّ من الدليل على امامة ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» وغيرُ المعصوم ظالم فلا ينالُ عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصيةً مُسْقِطَةً للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغيرُ المعصوم لايلزم ان يكون ظالما

الشارح تسامح فى شرح المقاصد توسعة فى الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحقيقة » ليس له ملكة لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ماذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لاعلى ماتوهم من ان الظلم

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفاياته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) اى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

هو التعدي على الغير اذ لا يخفى فساده (قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة (قوله لا تزيل المحنة) هي ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا (قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اما ما يتشاورون في الاحكام ويقيمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم (قوله مسلما) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ لا ولاية للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداءً فبقاءً اولى وعن الشافعي ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداءً يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل برّ وفاجر) لقوله عليه السلام صلّوا خلف كل برّ وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلّون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام في كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام في عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوّزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلّى على كل برّ وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول

عما قلا بالغا اذ المجنون والصبي ليسا من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا ينقادون لهم) فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق (قوله فبقاء اولى) لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجميع مسائل الفقه كذلك) لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيته

« فجميع » الاصول

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحوكون ويلحمونه ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجيء بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضر (قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش (قوله فبحبي

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاوَلَ التنبيهَ على نُبَذٍ من المسائل التي تميّز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفَلاسِفة او المَلاحِدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويُكَفُّ عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لَاتَسُبُّوا اَصْحَابِي فَلَوْ اَنَّ اَحَدَكُمْ اَنْفَقَ مِثْلَ اُحُدٍ ذَهَباً مَابَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ وَلَانَصِيفَهُ وقوله عليه السلام اَكْرِمُوا اَصْحَابِي فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ الحديث ولقوله عليه السلام اَللّٰهَ اللّٰهَ فِي اَصْحَابِي لَاتَتَّخِذُوهُمْ غَرَضاً مِنْ بَعْدِي فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي اَحَبَّهُمْ وَمَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي اَبْغَضَهُمْ وَمَنْ آذاهُمْ فقد آذاني وَمَنْ آذاني آذَى اللّٰهَ وَمَنْ آذَى اللّٰهَ فَيُوشِكُ اَنْ يَأْخُذَهُ اللّٰهُ تعالى ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامِلُ وتأويلاتٌ فَسَبُّهُمْ والطعنُ فيهم ان كان مما يخالف الادلةَ القطعيةَ فكفرٌ كقذفِ عائشةَ رضي الله عنها والا فبدعةٌ وفِسْقٌ وبالجملة لم يُنْقَلْ عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جوازُ اللعن على مُعاوِيَةَ واعْوانِهِ لان غاية امرهم البغيُ والخروجُ على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجّاج لان النبي عليه السلام نَهَى عن لَعْنِ المُصَلِّينَ وَمَنْ كانَ مِنْ اَهْلِ القبلة وما نُقِلَ عن لعن النبي عليه السلام لبعضٍ مِنْ اهل القبلة

احبهم) اى بسبب حبى او متلبسا بحبى وكذا معنى قوله فببغضى (قوله فلمانه يعلم من احوال الناس مالايعلمه غيره) فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين

فلمانه يَعلَمُ من احوال الناس مالايعلمه غيره وبعضهم اَطلَقَ اللعن عليه لما انه كفَر حين اَمَرَ بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على مَنْ قتَلَهُ او أَمَرَ به او اَجازَهُ او رَضِيَ به والحقُّ ان رضاءَ يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشارَه بذلك واهانتَهُ اهلَ بيت النبى عليه السلام مما تَواتَرَ معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لانتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انْصارِهِ واَعْوانِهِ (ونَشْهَدُ بالجنة للعشرة المُبَشَّرة الذين بَشَّرَهم النبيُّ عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام اَبُو بَكْرٍ فى الجنة وعُمَرُ فى الجنة وعثمانُ فى الجنة وعليٌّ فى الجنة وطَلْحَةُ فى الجنة وزُبَيْرٌ فى الجنة وعبدُ الرحمنِ بْنُ عَوْفٍ فى الجنة وسَعْدُ بْنُ اَبِي وَقَّاصٍ فى الجنة وسَعِيدُ بْنُ زيدٍ فى الجنة وابُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ فى الجنة وكذا يُشْهَدُ بالجنة لِفاطمةَ والحسنِ والحسينِ رضى الله عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح انّ فاطمةَ سَيِّدَةُ نساءِ اهل الجنّة وانّ الحسنَ والحُسَيْنَ سَيِّدا شُبّانِ اهل الجنة وسائرُ الصحابة لايُذْكَرُونَ الّا بخيرٍ ويُرْجَى لهم اكثرُ مما يُرْجَى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولايُشْهَدُ بالجنةِ او النار لِاَحَدٍ بعينه بل يُشْهَدُ بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونَرَى المَسْحَ على الخُفَّيْنِ فى السَّفَرِ والحَضَرِ) لانه وان كان زيادةً على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسُئِلَ عليُّ بْنُ ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جَعَلَ رسولُ الله عليه السلام ثلثةَ ايامٍ ولياليهِنَّ للمسافر ويوما وليلةً للمقيم ورَوَى ابوبكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رَخَّصَ للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ انْ يَمْسَحَ عليهما وقال الحسنُ البصريُّ اَدْرَكْتُ سبعين نفرا من أصحاب رسول الله عليه السلام يَرَوْنَ المسح على الخفين فلهذا قال ابوحنيفة رحمه الله ماقُلْتُ بالمسح حتى جاءَني فيه مثلُ ضَوْءِ النهار وقال الكرخيُّ اِنّي اَخافُ الكفرَ على مَنْ لايَرَى المَسْحَ على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حَيِّزِ التواتر وبالجملة مَنْ لايرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سُئِلَ من اَنَسِ بْنِ مالِكٍ عن اهل السنة والجماعة فقال انْ تحِبَّ الشيخينِ ولاتَطْعَنَ فى الخَتَنَيْنِ وتَمْسَحَ على الخفين (ولانُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمْرِ) وهو انْ يُنْبَذَ تَمْرٌ او زَبِيبٌ فى الماء فيُجْعَلَ فى اناءٍ من الخَزَفِ فيَحْدُثَ فيه لَذْعٌ كالفُقّاعِ فكانّه نُهِيَ عن ذلك رسولُ الله عليه السلام فى بَدْءِ الاسلام لِما كانَتِ الجِرارُ اَواني الخُمُورِ ثم نُسِخَ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف مااذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مماذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولايبلغ الولىّ درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة المَلَكِ مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فمانُقِلَ عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل من النبى كفر وضلال

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة (نعم) والمستوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بلعن على احد فى الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

اللعن عليه وبيان قبحه وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسوله (قوله نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير

نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل
من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا
بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات
الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب
بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه
واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر
والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم
الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عباداته التفكر
وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها) مالم يصرف
عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها
بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص
بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل
الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على
ماهو المتعارف (والعدول عنها) اى عن الظواهر
(الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي
الشريعة بالكلية (الحاد) اى ميل وعدول عن الاسلام
واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام
فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها
اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن
التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض
العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها

والتكميل بعد الكمال وفوقه
ومنهم من مال الى الثاني زعما بان
الولاية عبارة عن العرفان
بالله وصفاته وقرب منه زلفى
وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن السفارة بينه وبين عبده
وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة لمصلحة العبد
وقيل للولاية مراتب متفاوتة
وانما التردد بين ولاية النبي
ونبوته والترجيح من جهة ان
نبوته متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لا تعلق لها بالوقت
وهذا اقرب فان قلت هذا
البحث من مقاصد الفن فكان
ينبغي ان يورده في مباحث
الفن قلت لو سلم فليس جميع
المباحث التي اشار اليها بعد
الفراغ عن مقاصد الفن
خارجة عن الفن بالكلية بل
غايتها انها ليست من مهماته
ومعظم مقاصده وسيتلى
عليك نبذ من المسائل من هذا
الجنس فلا تغفل (قوله
عصمه منها) اى حفظه اما
بان لا يخلق فيه الذنب او
يوفقه للتوبة والاصلاح
على ان عدم لحوق ضرر
الذنب بان يغفره بفضل
رحمته لا يستلزم سقوط
التكليف عنه كما في المذنب المغفور (قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ

اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبه اليه فى اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك مايدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه مايدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل مابازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها مايدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لاينافى خفأ المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمأنينة على الاصح (قوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره

النصوصُ القطعيةُ من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كُفْرٌ) لكونه تكذيباً صريحاً لِلّهِ ورَسُولِهِ فَمَنْ قَذَفَ عائشةَ بالزنا كَفَر (واستحلالُ المعصيةِ) صغيرةً كانت اوكبيرةً (كُفْرٌ) اذا ثَبَتَ كونُها معصيةً بدليلٍ قطعيٍ وقد عُلِمَ ذلك فيما سبق (والاستهانةُ بها كفرٌ والاستهزاءُ على الشريعةِ كُفْرٌ) لانّ ذلك من اَمارات التكذيبِ وعلى هذهِ الاصولِ يتفَرَّعُ ماذُكِرَ فى الفتاوى والواقعاتِ من انّه اذا اعتقد الحرامَ حلالاً فان كان حُرْمَتُهُ لعينه وقد ثبت بدليلٍ قطعيٍ يَكْفُرُ والا فلا بأَنْ كانَ حرمته لغيره اويَثْبُتَ بدليلٍ ظنيٍ وبعضُهم لم يُفَرِّقْ بين الحرام لعينه ولغيره فقال مَن اَستَحَلَّ حراماً وقد عُلِمَ فى دين النبى عليه السلام تحريمُه كنكاحِ ذى المحارِمِ اوشُرْبِ الخَمْرِ اواَكْلِ مَيْتَةٍ اودَمٍ اولَحْمِ خنزيرٍ من غير ضرورة فكافرٌ وفعْلُ هذه الاشياء بدون الاستحلال فِسْقٌ ومن استحلَّ شُرْبَ النَّبيذِ الى اَنْ يَسْكَرَ كَفَرَ اَمّا لو قال لحرامٍ هذا حلالٌ لِترْويجِ السِّلْعَةِ او بحكمِ الجَهْلِ فلا يكْفُرُ ولو تَمَنّى اَنْ لايَكُونَ الخمْرُ حراماً اولايكُونَ صومُ رمضانَ فرْضاً لِما يَشُقُّ عليه لايكفر بخلاف مااذا تمنّى ان لايُحَرَّمَ الزِنا وقتلُ النفس بغير حقٍّ فانه يكفر لانّ حرمةَ هذا ثابتةٌ فى جميع الاديان موافقةٌ للحكمةِ ومَنْ ارادَ الخُرُوجَ عن الحكمةِ فقد أراد اَنْ يَحْكُمَ الله تعالى ماليس بحكمةٍ وهذا جَهْلٌ منه بِرَبِّهِ وذَكَرَ الامامُ السَرَخْسِيُّ فى كتاب الحيض انه لو استحلّ وَطْءَ امرأتهِ الحائضِ يَكْفُرُ وفى النوادر

مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفسانى بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لايكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافى الحكمة كما فى الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطء الحائض لمجاورة اعنى الاذى (قوله وفى استحلال اللواطة بأمرأته لا يكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبىّ من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة) اى من توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدلائل ثم اورد مقاله مخالفيها وفصل المواضع التى اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها

فنهم مَنْ كان يَزعُم ان له رَئِيًّا مِنَ الجِنِّ و تابِعَةً يُلقِي اليه الاَخبارَ ومنهم مَنْ كان يدّعى انه يَستدرِكُ الامُورَ بِفَهمٍ اُعْطِيَهُ والمُنَجِّمُ اذا ادّعى العِلمَ بالحَوادِثِ الآتِيَةِ فهو مِثلُ الكاهِنِ وبالجملة العِلمُ بالغيب اَمرٌ تفرَّدَ به الله سبحانه وتعالى لاسَبِيلَ اليه لِلْعِبادِ الّا باِعْلامٍ منه او بالهامٍ بطريقِ المعجزةِ او الكَرامَةِ او الارشادِ الى الاستدلال بالاَماراتِ فيما يمكن فيه ذلك منه ولهذا ذُكِرَ فى الفتاوى انّ قولَ القائل عند رؤيةِ هَالَةِ القَمَرِ يكونُ مَطَرًا مُدَّعِياً عِلْمَ الغَيْبِ لابعلامةٍ كُفْرٌ (والمعدومُ ليس بشئٍ) ان اُرِيدَ بالشئِ الثابتُ المُحَقَّقُ على ماذهب اليه المحقّقون من ان الشَّيئِيَّةَ تُرادِفُ الوجودَ والثبوتَ والعَدمَ يُرادِفُ النَّفْيَ فهذا حكمٌ ضروريٌّ لم يُنازِعْ فيه الّا المعتزلة القائلون بان المعدومَ المُمكِنَ ثابتٌ فى الخارج وان اُرِيدَ انّ المعدوم لايُسَمّىٰ شيئاً فهو بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مبنيٌّ على تفسير الشئ بانه الموجودُ او المعلومُ او مايَصِحُّ ان يُعْلَمَ ويُخْبَرَ عنه فالمرجعُ الى النقلِ وتَتَبُّعِ مَوارِدِ الاستعمالِ (وفى دعاءِ الاَحْياءِ للاَمْواتِ وصَدَقتِهِمْ) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفعٌ لهم) اى للاموات خلافاً للمعتزلة تمسُّكاً بأنّ القَضاءَ لايتبدّلُ وكُلُّ نَفسٍ مَرْهُونَةٌ بِما كَسَبَتْ والمرءُ مَجْزِيٌّ بعمله لابعمل غيره ولنا ماوَرَدَ فى الاحاديثِ الصِّحاحِ من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد تَوارَثَهُ السَّلَفُ فان لم يكنْ للاَمْواتِ نَفْعٌ فيه لَما كانَ له معنىً وقال صلى الله عليه وسلم • مامِنْ مَيِّتٍ يُصَلِّى عليه اُمَّةٌ مِنَ المسلمين يَبْلُغُونَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ له اِلّا شُفِّعُوا فيهِ وعن سَعْدِ بْنِ عُبادَةَ انه قال يارسول الله اِنَّ اُمَّ سَعْدٍ ماتَتْ فَاَيُّ الصدقةِ اَفْضَلُ فقال عليه السلام الماءُ فَحَفَرَ بِئْراً وقال هٰذِهِ لِاُمِّ سَعْدٍ وقال عليه السلام الدعاءُ يَرُدُّ البَلاءَ والصدقةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وقال عليه السلام اِنَّ العالِمَ والمُتَعَلِّمَ اِذا مَرّا عَلىٰ قَرْيَةٍ فَاِنَّ الله تعالىٰ

« يرفع »

محافظة على تلك القاعدة (قوله فنهم من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة) يقال لفلان رَئِيٌّ من الجن على فَعِيلٍ اى مَسٌّ ولفلان تابعة اى قرين من الجن يتبعه والتاء للنقل ويصدقهم ماروى انه عليه السلام سئل عن الكهان فقال ليسوا بشئ فقالوا يارسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشئ يكون حقا فقال عليه السلام تلك الكلمة من الحق يخطفها الجنى فنقرأها فى اذن وليه نقر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة (قوله من ان الشيئية ترادف الوجود) يريد او يلازمه (قوله مبنى على تفسير لفظ الشئ بانه الموجود) كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ماوقع فى كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسما للجسم

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لا قائل

يَرْفَعُ العذابَ عن مَقْبَرَةِ تلك القريةِ اَرْبَعِينَ يوماً والاحاديثُ والاَخْبارُ والآثارُ في هذا الباب اَكْثَرُ من اَنْ تُحْصَى (والله تعالى يُجيبُ الدعواتِ ويَقْضِي الحاجاتِ) لقوله تعالى * اُدْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ * ولقوله عليه السلام يُسْتَجابُ دُعاءُ العبدِ ما لَمْ يَدْعُ بِاِثْمٍ او قَطِيعَةِ رَحِمٍ ما لَمْ يَسْتَعْجِلْ ولقوله عليه السلام اِنَّ رَبَّكُمْ حيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ اِذا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَرُدَّهُما صِفْراً واعلم اَنَّ العُمْدَةَ في ذلك صدقُ النيّةِ وخُلُوصُ الطَّوِيَّةِ وحضورُ القلب لقوله عليه السلام اُدْعُوا الله تعالى وَاَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالاِجابةِ وَاَعلموا انّ الله تعالى لا يَسْتَجِيبُ الدُّعاءَ مِنْ قَلْبٍ غافِلٍ لاهٍ واختلف المشايخ في انه هل يَجُوزُ اَنْ يُقالَ يُسْتَجابُ دعاءُ الكافر فَمَنَعَهُ الجمهورُ لقوله تعالى * وما دُعاءُ الكافِرِينَ اِلّا في ضَلالٍ * ولانّه لا يَدْعُو الله لانّه لا يَعْرِفُهُ لانّه واِنْ اَقَرَّ بِهِ فَلَمّا وَصَفَهُ بما لا يَلِيقُ به فقد نَقَضَ اِقْرارَهُ وما رُوِيَ في الحديث من انّ دَعْوَةَ المَظْلُومِ وان كان كافراً يُسْتَجابُ فمحمولٌ على كُفْرانِ النعمة وجوّزه بعضهم لقوله تعالى حكايةً عن اِبْلِيسَ * رَبِّ اَنْظِرْنِي الى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فقال الله تعالى * اِنَّكَ مِنَ المُنْظَرِينَ * وهذه اجابةٌ واليه ذَهَبَ اَبُو القاسِمِ الحكيمُ واَبُو نَصْرٍ الدَّبُوسِيُّ وقال الصدرُ الشهيدُ رحمه الله تعالى وبه يُفْتَى (وما اَخْبَرَهُ النبيّ عليه السلام مِنْ اَشْراطِ الساعةِ) اي علاماتها (مِن خروج الدجّالِ ودابّةِ الارض ويأجوجَ ومأجوجَ ونُزولِ عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مَغْرِبِها فهو حَقٌّ) لانها امورٌ ممكنةٌ اَخْبَرَ بها الصادق قال حُذَيْفَةُ بْنُ اَسِيدٍ الغِفارِيُّ اَطْلَعَ رسولُ الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم عَلَيْنا ونحنُ نَتَذاكَرُ فقال ما تَذْكُرُونَ قلنا نَذْكُرُ الساعةَ قال عليه السلام اِنّها لَنْ تَقُومَ حتّى تَرَوْا قَبْلَها عَشْرَ آياتٍ فَذَكَرَ الدُّخانَ

بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه عدم ترتبه على دعائه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هي في الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة انه قال يارسول الله وما الدخان فتلا قوله فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكر ان يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل فى اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال) قد ورد فى الروايات انه رجل جسيم قصيرا فحج احمر اعور شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافئة مكتوب بين عينيه (ك ف ر) يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث فى الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفى الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابى هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفى الحديث انها يخرج من صفا اول ما يبدو رأسها ذات وبر وريش لايدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس من مغربها) عن ابى ذر قال

وَٱلدَّجَّالُ والدابَّةُ وطُلُوعُ الشمسِ مِنْ مَغْرِبِهَا ونُزُولُ عيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَأْجُوجُ ومَأْجُوجُ وثلاثةُ خُسُوفٍ خَسْفٌ فِي ٱلمَشْرِقِ وخَسْفٌ فِي ٱلمَغْرِبِ وخَسْفٌ بجزيرةِ ٱلعَرَبِ وآخِرُ ذلِكَ نارٌ تَخْرُجُ مِنَ ٱليَمَنِ تَطْرُدُ الناسَ الى مَحْشَرِهِمْ والاحاديثُ الصِّحاحُ فى هذه الاشراطِ كثيرةٌ جدًّا وقد رُوِيَ احاديثُ وآثارٌ فى تَفاصِيلِها وكيفيّاتِها فَلْيُطْلَبْ من كُتُبِ التفسيرِ والسِيَرِ والتواريخِ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب

رسول الله حين غربت الشمس أتدرى اين تذهب هذه قلت الله ورسوله «بعض» اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجرى لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفى الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقى دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الامات ونفسه ينتهى حيث ينتهى طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله فى صفتهم لا يموت احدهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا فى اقفائهم فيدخل فى آذانهم فيموتون (قوله خسف بالمشرق) فى الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها (قوله وآخر

ذلك نار تخرج)هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتهما فالاخرى على اثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل اربعة

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنيّ على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حُكماً معيّناً أم حُكمه في المسائل الاجتهادية ما أدّى اليه رأيُ المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معيّن قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعيٌ او ظنّيٌ فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابته لغُموضِهِ وخفَائِهِ فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداءً وانتهاءً اي بالنظر الى الدليلِ والحكمِ جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاءً فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وأن اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فأتى بما كُلِّفَ به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى * ففهّمناها سليمان * والضمير للحكُومَة والفُتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لَمَا كَانَ لتخصيصِ سليمانَ وفَهْمِهِ بالذكر جهةٌ لانّ كلّا منهما

مذاهب *الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق *الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب أجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين *الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعى والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضى بالخطأ هل ينقض *الرابع مافصله في هذا الكتاب (قوله لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

اقيم الدلالة على ذلك فى موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحى لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمناسليمان الحكومة التى هى احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده فى هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام فى هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لامثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لامظهر وايضا الحكم الاجتهادى قد يثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ماذكره ومبنى هذا الدليل على «على» ان القياس مظهر وان الحق فى الاحكام الثابتة بالنصوص بالمآخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والافدعوى الضرورة العقلية فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه * الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبتَ فلك عشر حسنات وان اخطأتَ فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبتُ فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا فى الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهِر للحكم لامثبِت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير * الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

من الله ممـا لايكاد يوجه بل لايتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضـا (قوله على وجـه التعظيم والتكريم) قيدبه ثم تصـدى لاثباته بالدليل دفعـا لما قيل من ان امرهم بسجوده لايدل على تفضيله عليهم اذ لعـله لم يكن لتعظيم بل ابتـلاء للملائكة ليتميز المطيع من العـاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخـدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثـال ذلك دلالة عرفيـة يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجـاد تكرمة اذلم يسبق مايدل على هـذه التكرمة سـوى

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعـالى حكاية ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين * ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها * ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيانِ زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين * والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفأ في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالاتِ والفضائلَ العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان اه) فانه تعالى لما قال للملائكـة على صورة المشـاورة اني جاعـل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبـا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمـة في فعـله ثم عرض المسميـات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صـادقين فيمـا زعمتم من انه لاحكمة في استخـلاف آدم فلمـا عجزوا عن الجواب وقالوا سبحـانك لاعلم لنـا الا ماعلمتنـا قال ياآدم انبئهم باسمـائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير مااختاره الله وان الفضل بيـد الله يؤتيه من يشـاء فدل الآية على فضـله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبيـاء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

يريد ان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر اوعيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيماسوى ذلك والعام اذاخص منه البعض يفيد الظن فيماعداه والظن كاف لغرضنا اذلاندعى فى هذه المسئلة ازيد من الظن اذلاقاطع فيه لانفيا ولااثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والافلا كلام فى انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الاللعجز عن القطع واليقين ثم المذكور فى شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمر ان غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليهما ماعدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وأدخل فى الاخلاص فيكون افضل لايقال عبادة الملائكة

ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قداطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وماذلك الالتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

اكثر وادوم اذهم يسبحون الليل والنهار لايفترون والاخلاص الذى به « وبالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لاالبيان والمشاهدة لاالمراسلة وهم من البشر اتقى وعملهم ازكى لانقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب مالايترتب على مايزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقى الصفات كونها اقوى وازيد فى الملائكة غير مسلم وماذكر فى بيانه لايفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفية

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض تمام جميع المقدمات لايفيدها ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لاتدل الاعلى كثرة فضائلهم وكمالهم لاعلى كثرة ثوابهم عندالله كما هو المطلوب الذى يجتهد فى اثباته وفقنا الله الفوز بهذا المرام * كما وفقنا لاختتام الكلام * ثم الحمد حق الحمد * لمن له حق الحمد * والشكر جل الشكر لمن له كل الشكر * والصلاة اطراه لمن افلح من اطراه * على محمد خير البرية * وعلى متبعيه على الملة الحنيفية * السمحة البيضاء النقية * تمت بعون الله تعالى *

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون * فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لايستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لاقائل بالفصل بين عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغى ان يكون ابناله لانه مجرد لاأب له وقال الله تعالى * وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى * بخلاف سائر العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لايستنكف من ذلك المسيح ولا من هوا على منه فى هذا المعنى وهم الملائكة المقربون الذين لااب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرد واظهار الآثار القوية لافى مطلق الشرف والكمال و لادلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

م

﴿ نحمد الله على ما وفقنا لاتمام طبع هذا الشرح المتين * المتداول بين علماء ﴾
﴿ الدين المبين * للعلامة الثانى * سعد الملة والدين التفتازانى * على ﴾
﴿ متن العقائد النسفية * فى اصول الملة الحنيفية * مرتبا فى هوامشه حاشية ﴾
﴿ المولى مصلح الدين الكستلى * بترتيب بديع بهى * وذلك فى زمن ﴾
﴿ مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد * اعنى به السلطان ابن السلطان السلطان ﴾
﴿ الغازى (عبد الحميد) خان ثانى * لا زالت رياض دولته ﴾
﴿ محفوفة بأزهار المعارف والعلوم * ومابرحت رايات ﴾
﴿ شوكته محفوظة بعناية الملك الحى القيوم * ﴾
﴿ فى اواسط جمادى الاخرى من سنة ثمان ﴾
﴿ وثلثمائة والف * من هجرة ﴾
﴿ من له العز والشرف ﴾

﴿ ويتلوه بلطف ربنا المتعالى * اتمام طبع حاشية الخيالى ﴾
﴿ محفوفة بالهوامش والحواشى * بحاشية المولى البهشتى ﴾

حاشية المولى المحقق والالمعي المدقق احمد بن موسى الشهير بخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعد الملة والدين التفتازانى

وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن المعروف ببهشتى المتوفى سنه ٩٧٩ تسع وسبعين وتسعمائة

حاشية بهشتى على الخيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتكلم بالكلام ❊ وعلى رسوله الصلاة والسلام ❊ وعلى آله وصحبه على الدوام ❊ (وبعد) فيقول اضعف عباد الله القوى ❊ رمضان بن محسن الوبزوى ❊ افازهما الله بفضله الجسام ❊ يوم يؤخذ بالنواصى والاقدام ❊ ان ذخيرة يومى وغدى ❊ ومكان روحى من جسدى ❊ اخى وقرة عينى ابراهيم ❊ اكرمه الله بالنعيم المقيم ❊ لما أخذ فى قراءة هذه الحواشى ❊ التى فاقت من بين اعزة الغواشى ❊ جادت القريحة اثناء التعليم ❊ بفرائد حسان نزيهة عن التسليم ❊ فجمعت ماوجدته من النكات ❊ ونفيت منها مالاتليق بالاثبات ونظرت فى الحواشى الكستلية ❊ التى هى كهكاهة الآثار العلية ❊ فأدركته فى متيهته بالوثيب ❊ من غير جبن من زئيره المهيب ❊ فجاء كنابا نيرا كالصباح ❊ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ❊ بالهام من الغنى ❊ هدية منى لكل طالب ذكى ❊ لكنه بعد شروعى فى بذل المجهود ❊ وقبل وصولى الى آخر المقصود ❊ ترحل المرحوم الى فضاء القدس ❊ اللهم وطنه فى رياض الانس (شعر) ان باز المراد طار وقد ❊ بات بالى رمية الاحزان ❊ هو قد فاز بالمنى وانا ❊ حائر فى متيهة الخسران ❊ وكان متهيئا للاستعداد ❊ فهذا امر تنقطع دونه الاكباد ❊ وتاريخ إقباله على الله الكريم ❊ قل سلام قولا من رب رحيم ❊ فغاية المنى من ناظرى هذا الكتاب ❊ ان لا يحرموه دعاءهم المستجاب ❊ وانا لا ارجو بالوقوع فى هذا الامر العسير ❊ عطية سلطان ولا مطية وزير ❊ بل المأمول من الله احسن القبول ❊ وهو نعم المأمول ونعم المسئول ❊ وها انا اخوض فى المراد ❊ طالبا من الله الرشد والسداد ❊ (قال) نخبة افاضل الانام ❊ احسن الله اكرامه فى دار السلام (امابعد الحمد لمستأهله) قال فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل لكن ذكر عبارة المستأهل فى الكشاف فى اوائل سورة البقرة والعامل فى الظرف اما قسما من القياسية

بطريق النيابة (قوله سيد الخ) اما فعيل او فيعل لكن على الاول التصرف الصرفى بلا قياس (قوله وصحبه الخ) جمع صاحب كركب وراكب (قوله فدونك ايها الساري هذا النبراس الخ) فدونك جواب لاما بمعنى خذ والسارى السائر بالليل من السرى بالضم والنبراس المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح فى ازالة الظلام المطلق لوجودها فى ضمن كل من ازالتى ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه له بقرينة حالية والمعنى ايها السائر فى ليالى الطلب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل مطلوبك (قوله كتاب فيه نور وهدى للناس الخ) كتاب خبر مبتدأ محذوف كما هو الظاهر والظرف رافع لما بعده لاعتماده على الموصوف وهدى بمعنى هداية (قوله الى المكامن الخفية من شرح الخ) المكامن جمع مكمن والمراد مواضع

خيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

اَمّا بَعْدَ اَلْحَمْدِ لِمُسْتَأْهِلِهِ * والصّلوةِ على سَيّدِ رُسُلِهِ * وآلِهِ وصَحْبِهِ مُوضِحِى سُبُلِهِ * فَدُونَكَ اَيُّهَا السّارِى هذَا النِّبْراسَ * كِتابٌ فيهِ نُورٌ وَهُدًى لِلنّاسِ * يُرْشِدُكَ اِلَى الْمَكامِنِ الْخَفِيَّةِ * مِنْ شَرْحِ الْعَقائِدِ النَّسَفِيَّةِ * اَمْلَيْتُهُ اَوانَ الدَّعَةِ * والاستراحةِ عَنْ فُتُورِ الْمُطالَعَةِ * سالكاً فيه جادَّةَ الايجازِ * مِنْ غيرِ تَعْمِيَةٍ وَالْغازٍ * وحينَ ماجُتُّ حَوْلَ تَحْسِينِهِ * وَرُمْتُ تَزْيِينَ شِينِهِ وَسِينِهِ * اَلْحَقْتُهُ اِلَى خِزانَةِ مَنْ لامِثْلَ لَهُ فِى الْعُلَى * وَلَهُ الْمَثَلُ الاَعْلَى * الصّاحِبِ الاَعْظَمِ * وَالدَّسْتُورِ الْمُعَظَّمِ بابُهُ كَعْبَةُ الْحاجاتِ

اختفاء المعانى ومن تبعيضية والظرفية حال من المكامن اى كائنة من اجزاء الشرح (قوله امليته أوان الدعة) الاملاء الكتابة واوان كالزمان لفظا ومعنى والدعة بالفتح الراحة (قوله عن فتور) هو الضعف والانكسار (قوله سالكا) حال من فاعل امليت والايجاز اداء المراد بلفظ من الاقتصاد والجادة بالتشديد معظم الطريق واضافتها بيانية (قوله من غير تعمية والغاز) وهما بمعنى واحد وهو سوق الكلام فى غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا او من الجادة فافهم (قوله ماجت) ما مصدرية والحوم بالفتح والحومان الدوران حول الشئ (قوله ورمت) الروم بالفتح الطلب (قوله شينه وسينه) قيل الشين المسائل المحلية بالدلائل والسين الغير المتحلية (قوله فى العلى) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف (قوله وله المثل) يقال لصفة الشئ مثله (قوله الصاحب) وهو بلا تقييد يطلق على الوزير فى العرف العام (قوله والدستور) بضم الدال معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس

الى مايرسمه واصله الدفتر الذى فيه قوانين الملك وضوابطه كذا فى حواشى شرح المطالع (قوله يطوى اليه كل فج عميق) والفج العميق هو الطريق البعيد وطىّ الفج الى الشىء هو ان يقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا تعمد كذا فى مختار الصحاح (قوله وجوه الآمال) بالمد جمع الامل وهو الرجاء وفى هذا استعارتان مكنية وتخييلية لانه شبه الامل بذى الوجه واثبت الوجه اللازم له اليه (قوله سحيق) اى بعيد (قوله باهت) من المباهاة بمعنى المفاخرة وتيجان جمع تاج والهامة بفتح الميم الرأس اى فاخرت أكاليلها برأسه (قوله وحلل الخ) جمع الحله والامارة بالكسر هى صيرورة المرء أميرا وقامة الانسان قده (قوله ولى الايادى) جمع أيد وهى جمع يد بمعنى النعمة ههنا (قوله والحكم) بكسر الحاء وفتح الكاف جمع حكمة وهى العِلْمُ المُتقَن وفى بعض التفاسير هى العلم المقارن بالعمل (قوله آخذ أيدى) كناية عن كونه سببا لرفعتهما (قوله ألوية الخ) جمع لواء بمعنى العلم (قوله المرسوم) اى المأثور او الممثل او المكتوب (قوله حائز) من الحَوز بمعنى الجمع والمآثر جمع مأثرة بفتح المعجمة وضمها وهى المكرمة والمفاخر جمع مفخرة كالمأثرة لفظا ومعنى واحتمالا للحركتين عطف تفسيرا (قوله وحاوى) بمعنى محيط (قوله مدارج) جمع مدرج بفتح الراء

> يُطوى اِلَيْهِ كُلُّ فَجٍّ عَمِيقٍ * وَيَسْتَقْبِلُهُ وُجُوهُ الآمَالِ مِنْ كُلِّ بَلَدٍ سَحِيقٍ * بَاهَتْ تِيجَانُ الوَزَارَةِ بِهَامَتِهِ * وَحُلَلُ الاِمَارَةِ بِقَامَتِهِ * وَلِيُّ الأَيَادِي وَالنِّعَمِ * وَمُرَبِّي اَهْلِ الفَضْلِ وَالحِكَمِ * آخِذُ اَيْدِي العلماءِ وَالعُلُومِ * ورافِعُ اَلْوِيَةِ الشَّرْعِ المَرْسُومِ * حَائِزُ المَآثِرِ وَالمَفَاخِرِ * وَحَاوِى الرِّيَاسَاتِ الأَوَّلِ وَالآخِرِ * أَوَّلُ مَدَارِجِ طَبْعِهِ النَّقَّادِ * آخِرُ مَقَامَاتِ نَوْعِ الاِنْسَانِ * وآخِرُ مَعَارِجِ ذِهْنِهِ الوَقَّادِ * خَارِجٌ عَنْ طَوْقِ البَشَرِ بَلْ عَنْ حَدِّ الاِمْكَانِ (شعر) لَوْلَمْ يَدُلَّ الوَهْمَ صِيتُ جَلَالِهِ * مَاخُيِّلَ طَيْفُ خَيَالِ سَامِي حَالِهِ *

بمعنى المسلك (قوله النقاد) مبالغة من النقد بمعنى الجيد اى مُخرِجُ « ناظورة » جِيادِ النُكات (قوله معارج) اى المَصاعِد (قوله الوقّاد) المرتفع اللهب كالنار الملتهبة ولا يخفى حسن قِرانِ الوقاد بالمعارج (قوله طوق) بمعنى الطاقة ثم أبدع شعرا عجيبا فى مدح هذا الوزير بوزن بحر الكامل وهو متفاعلن ثلث مرات الا انه أجرى الزحاف فى بعض أجزائه بتسكين تاء مُتَفاعِلُن ونقلِهِ الى مستفعلن (قوله اولم يدل الوهم صيت جلاله) الوهم نصب على انه مفعول وصيت رفع على الفاعلية وصيت الجلال شهرة العظمة (قوله ماخيل طيف خيال سامى حاله) ما نافية وخيل مجهول من الخَيل بمعنى التخيل وطيف الخيال مجيئه فى النوم وسامى بمعنى عالى واضافته اضافة الصفة الى موصوفها والمعنى لولم يكن صيتُ الجلال دليلَ الوهم ما تُخُيِّلَ إدراكُ سُمُوِّ حالِهِ فى النوم فضلاً عن اَن يتيسّر

حال اليقظة (قوله ناظورة الديوان آصف الخ) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن في الصحاح بلا الف وآصف بفتح الصاد هو ابن برخيا وزير سليمان عليه السلام (قوله في اقباله) هو نقيض الادبار المراد الرتبة العالية (قوله طرا) اي جميعا (قوله وكفى به) مرجع الضمير ما يفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول ومضاف الى المضاف الى موصوفه والمعنى لاحاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية ممدوحيته دليلا (قوله في الاوج) هو نقطة من النقط المفروضة في تداوير الكواكب والمراد ههنا ما في تدوير القمر وشأنه اذا اجتمع القمر معه يكون بدرا لمقابلته الشمس ح فاستعار الاوج

نَاظُورَةُ ٱلدِّيوَانِ آصَفُ عَصْرِهِ * وَهُوَ ٱلوَزِيرُ ٱلفَرْدُ فِي
إِقْبَالِهِ * مَحْمُودُ أَهْلِ الفَضْلِ طُرّاً كَاسْمِهِ * وَكَفَى بِهِ بُرْهَانَ حُسْنِ
خِصَالِهِ * بِكَمَالِهِ فِي الأَوْجِ بَدْرٌ كَامِلٌ * بَحْرٌ مُحِيطٌ زَاخِرٌ
بِنَوَالِهِ * فِي كُلِّ عِلْمٍ عَالِمٌ مُتَبَحِّرٌ * فِي فَنِّ حِلْمٍ عَالِمٌ بِحِيَالِهِ *
سَحْبَانُ عَيٌّ فِي فَصَاحَةِ لَفْظِهِ * مَعْنٌ بَلِيغُ ٱلبُخْلِ فِي إِفْضَالِهِ
اَلصَّائِبُ ٱلأَفْكَارِ فِي تَدْبِيرِهِ * اَلثَّاقِبُ ٱلآرَاءِ فِي أَقْوَالِهِ *
لِلنَّاسِ يَبْذُلُ لَيْسَ يُمْسِكُ لَفْظَهُ * فَكَأَنَّمَا أَلْفَاظُهُ مِنْ مَالِهِ *
يَتَزَاحَمُ ٱلأَنْوَارُ فِي وَجَنَاتِهِ * فَكَأَنَّهُ مُتَبَرْقِعٌ بِفِعَالِهِ *
وهو الَّذِي عَمَّ إِنْعَامُهُ وَفَشَا * الوَزِيرُ الكَبِيرُ محمود باشا *
أَوْضَحَ اللهُ غُرَّةَ العِزَّةِ بِضِيَائِهِ * وَرَفَعَ عَلَمَ العِلْمِ بِإِعْلَائِهِ *
وَلَا زَالَ مَوْرِدُ إِفْضَالِهِ مَاءَ مَدْيَنَ ٱلمَآرِبِ

لاعلى المراتب الذى هو الوزارة ترشيحا فتأمل (قوله زاخر) يقال زخر الوادى اذا مدجدا والمد السيل والنوال العطاء (قوله متبحر) اى متعمق (قوله عالم بحياله) اى بازائه والمراد انه فريد فيه كأنه لايوازيه احد غيره (قوله سحبان) اسم لافصح شعراء العرب حتى قيل في حقه انه كان لايكرر لفظا وان تكلم سنة كاملة مايوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعيّ بالفتح عاجز (قوله معن) بالفتح ثم السكون ابن زائدة اجود العرب والبخل خلاف السخاء و الافضال الانعام (قوله الصائب الافكار) اى الذى افكاره صائبة وكذا معنى الثاقب الآراء والثقوب الاشراق والآراء جمع رأى (قوله للناس يبذل) والمراد منه بيان حسن اخلاقه وعدم كبره وتشبيه الالفاظ بالمال اشارة الى ان بذله المال اعرف واشهر كما ان الشان في امثاله ذلك فافهم (قوله يتزاحم) اى يتكاثر والوجنات ماارتفع من الخدين (قوله فكأنه) الضمير راجع الى ما سبق ومتبرقع لابس البرقع والفعال مصدرة بباء الآلة والمعنى ان انواروجناته من آثار فعاله الحسنة (قوله وفشا) اى ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم فتح المهملة والثانية خلاف الذلة (قوله علم العلم) اى رايته (قوله ولازال) ناقصة

ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضع الذى منه ينال الماء واضافته بيانية وهو اسم لازال وخبرها ماء بطريق اطلاق الماء على مورده مجازا او على حذف المضاف اى مورد ماء كما لايخفى والمدين اسم قرية شعيب عليه السلام استعير ههنا لمعنى الجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جمع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة (قوله يوجد) الجملة حال من ضمير الخبر الراجع الى لاسم والامة الجماعة اول مفعولى يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقى المطالب تحصيلها وعدم اضاعتها (قوله الى سماك) بكسر السين السما كان كوكبان نيّران والسماك من منازل القمر والسعودة خلاف النحوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفا ونحوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله النحرير) وهو العالم المتقن الفطن كذا فى الصحاح (قوله الخطير) اى العظيم القدر قال فى الصحاح يقال رجل خطير اى له قدر ومنزلة (قوله بأسلوب الخ) انما ذكره لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال لمضمونه والمراد الاقتداء به فى اسلوبه فمن غفل عن هذه النكتة غير الاسلوب ان قيل ان الاقتداء نفس التعقيب وكذا العمل

يُوجَدُ عليه اُمَّةٌ من الناسِ يَسْقُونَ منه المطالب * فَاِنْ رَفَعَهُ الى سِماكِ القبول * فقد سَعِدَ كوكبُ الآمَلِ فى بُرْجِ شَرَفِ الحُصُولِ * واللهُ وَلِىُّ الاِعانَةِ وكَفَى بِهِ وكيلا * قال * الشارح النحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعد ماتيمن بالتسمية (الحمد لله) اقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداءً بأسلوب الكتاب المجيد وعملٌ بماشاعَ بل وَقَعَ عليه الاجماعُ وامتثالٌ بحديثى الابتداء وماتُوُهِّمَ من تعارضهما فمدفوعٌ اِمّا بحملِ الابتداء على العُرفىِّ المُمتدِّ او بحملِ احدهما على الحقيقىِّ والآخرِ على الاضافىِّ كما هو المشهور ولك ان تجعل الباءَ فى الحديثين للاستعانةِ ولاشكَّ ان

بالشائع والامتثال لافيه قلنا لابل هو عامّ لصدقه على كل اقتداء (الاستعانة) باسلوب من اساليبه فهذا كقولنا فى الانسان حيوان وكذا غيره فتأمل (قوله امتثال الخ) لايقال الامتثال فى الذكر الابتدائى لافى التعقيب لانا نقول على تقدير حمل البدء فى حديث التسمية على الحقيقى وفى الحديث الآخر على الاضافى لاشك فى كون الامتثال فيه وعلى تقدير الحمل على محمل آخر يُوجَدُ الذكرُ الابتدائىُ فى ضمن التعقيب فافهم (قوله على العرفى الممتد) قيل يَرِدُ عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يُعَيِّنُ الامرَ وفائدة هذا الحمل هى التخليص عن وَرطةِ التَساقُطِ (قوله كما هو المشهور) مرجع الضمير الحمل الثانى (قوله للاستعانة الخ) اعترض عليه بما حاصله انما الاستعانة فى ذوات البال كالقراءة والكتابة من الافعال الممتدة لدلالة الحديث على انه لابد من تصدير ها بذكرهما

ومن طرقه تعلق الاستعانة واما البدء وغيره من المحقرات فلا يتصور فيه ذلك والالزم وجوب التسمية في بدء البدء وفي كل محقر فلا احتمال فيه لغير الصوق والجواب عنه هو ان معنى الحديث ح لابد من الاستعانة في بدء ذوات البال والتفحص عن حاله والقول بانه تحكم بالنسبة الى بدء البدء وسائر المحقرت اعتراض على الشارع في الامور التعبدية على ان المرجح ظاهر لان بدء ذوات البال ليس كبدء البدء ولا كسائر المحقرات لان الاضافة الى الشريف تفيد الشرف للمضاف بلاشبهة فان قلت يسري شرفه المستفاد الى البدء المضاف اليه قلت لايفيد التساوي فان عظمة عبد السلطان ليس في عبد عبده فان قلت الاستعانة في بدء شيء غير معقول في نفسه لانه شيء يسير قلت الاستعانة فيه استعانة في مبدوءه حقيقة لان الغرض من البدء تحصيل المبدوء وانما بين عليه السلام وجوب الاستعانتين في البدء لئلا يقع جزء مامن المبدو لابهما وبالجملة ذكر التسمية والتحميد في صدر كل مبدوء بلا تخلل اجنبي بينهما وبين الابتداء في حكم ذكرهما في كل جزء من اجزائه بناء على بقاء بركتهما الى ان يختم ولايجب دفع فاصل يتفق بعد تحقق البدء لئلا يؤدي الى الحرج ولله دره صلى الله عليه وسلم ما احلى عباراته واجلى اعتباراته

الاستعانة بشيء لاينافي الاستعانة بآخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد

(قوله الاستعانة بشيء لاينافي الخ) لان الاستعانة في بناء بيت بزيد مثلا لاينافي الاستعانة بعمرو وغيره ومايقال من انه تجويز لتقديم التحميد على التسمية فيجاب بانه لاضير اذ امر الترتيب مستفاد من اسلوب كتاب الله لامن الحديثين (قوله او للملابسة الخ) رد عليه بأن ماصوره لايمكن في بعض الامور كالتلاوة والاكل والشرب والجواب انه لايذكر قبلها التحميد بل منها ماسن ذكره بعده فلعل حديث التحميد ليس على عمومه بل خص منه امثالها وكلامه بالنسبة الى ما في بدئه يجمع بينهما فلاغبار (قوله ولايخفى ان الملابسة الخ) اي مطلق الملابسة تعم وقوع الفعل مع كون المجرور جزأ مما اقيم مقام الفاعل ووقوعه مع ذكر المجرور قبل الابتداء بلا فصل يعني توجد الملابسة في كلتي تينك الصورتين فلاتدافع بين الحديثين هذا هو تحقيق كلامه ههنا حق التحقيق وادعاء الخلاف بمعزل عن فهم الكلام الدقيق (قوله على وجه الجزئية) هذا هو المطابق لكتاب الله عز وجل فمن أبى عن كون الحمدلة جزأ من المشروع فيه ثم ادعى ان كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين فقد أتى بامر عجيب (قوله آن التلبس بهما الخ)

هذا الآن خبر كان بلا اعتباره ظرفا والمعنى ان آن الابتداء هو الآن الذي يتحقق فيه التلبس بهما وهو آن واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى آن تلفظ همزة الحمد له مالم يفصل اجنبي ففي آن تلفظ الهمزة اجتمعت الامور الثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فمن ظن ان المراد بآن التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشيئين لايمكن في آن واحد فقد غفل اذا اتصا لهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بآن الهمزة انما يتحقق عند المتأخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اى التصق توحده برأيه وماذكر من معنى الظرفية فانما هو افادة الحصول (قوله اى تفرد به الخ) هذا هو معناه الشائع لكن اصله المعدول عنه إما من مقولة ما كان للتكلف او للصيرورة او للطلب اذ لامنع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فمن ادعى التخصيص بالبعض فعليه النقل من ائمة اللغة والمناسبة المصححة للنقل يمكن ان يوجد في كل منها على ان المحشى الفاضل الذكى لم يعين الاصل وماذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال فتأمل (قوله فمعنى التوحد بجلال الخ) يمكن اعتبار الكمال وعدم دخل الغير في هذا المعنى ايضا فالمعنى وحدته الكاملة او الذاتية ملتصق بجلال ذاته كما نقل

> يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة في صيغة التفعل إما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد

عنه وانما لم يعتبر لان الاستعمال الشائع جار على عدمه (قوله على نهج حصول «اماه» الصورة) يعنى على طريق اضافة مأخذ الصفة الى الموصوف لقصد المبالغة والمبالغة ههنا هو ان العلم كأنه هو الحصول لكونه سببا لعلية الصورة فافهم (قوله للملابسة) عد ذلك من ضيق العطن لكنه من سعته لانه اعتبره على سبيل الاحتمال بعد تحقيق الحق في المقال (قوله اما للصيرورة) لاباعتبار الانتقال المقتضى للسبق الزمانى (قوله بدون الخ) لابد في هذا المعنى من هذا القيدية وان لم يتعودوا بذكره لفظا فلا بأس بالتصريح به (قوله تحجر الطين) ليس في الصحاح هذا التفعل والموجود في الشافعية استحجر لكن يمكن ان يقال عدم وجوده فيه لاينافى كونه من مستعملات اهل اللغة اذ لامجال لادعاء احاطته بجميع الالفاظ اللغوية بحيث لاشذوذ منه مع ان الشريف الجرجانى رح ذكر هذه الصيغة في حواشيه على الكشاف في اثناء تفسير التسمية على انه يكفيه استعمال اهل العرف بل الاطباء اذ الظاهر انهم حملوه على امثاله ويكفيه ايضا ان يقال انه لايجب التطابق في امثاله (قوله بلا عمل) اى في ظاهر الحال (قوله ومنه التكون والتولد) قيل هما من قبيل كون صيغة التفعل

للعمل المتكرر فى مهلة كالتجرع والتعلم ويرد عليه انه لم يشهد بصحته نقل ولادل عليه عقل لان الفاعل لم يوجد بعد فضلا عن تكرر العمل فالصواب حملها على الصيرورة كما لايخفى على من له ذوق سليم (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية الخ) هو محصول ماذا كانت الصيغة للصيرورة (قوله الكاملة) عطف على الذاتية اى او الاتصاف بالوحدة الكاملة وهذا محصول ماذا كانت الصيغة للتكلف المأول بالكمال (قوله مع ملابسة الخ) ناظر الى كل واحد من المحصولين (قوله الاولى) وجه الأولوية هو ان المقام مقام المدح فما هو داخل فيه كان أولى لامحالة (قوله ليفيد ان آية نبينا) لان الاضافة للتعظيم فحجج الله اعظم من حجج الانبياء فلا صعوبة فى هذا المقام الاعلى من غفل وما توهم من ان حجج سائر الانبياء يمكن ان يضاف اليه تعالى فلا يظهر الاعظمية فبعيد عن ذوق مزايا العربية وقد يوجه بان الحجج محمول على الاستغراق فالمعنى انه عليه السلام مؤيد بجميع سواطع حجج الله ويرد عليه انه لاينافى تأييد غيره بها ايضا على انه لو سلم لا يفيد اعظمية الحجج بل اعظميته عليه السلام والقول بان الجميع اعظم من البعض لاوجه لارتكابه مع ظهور الوجه الوجيه (قوله فساطع حججه الخ) هذا متفرع على الاعتبار الثانى

> وامّا للتكلّف ولمّا استحال فى شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبّر ونحوه فمعنى التوحّد بجلال الذات الاتّصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد انّ آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمّد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب (قوله وبعد فان) مبنى هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف

فقط لكون بيانية الاضافة ادخل فى المدح فى هذا الاعتبار من تخصيصيتها لان البيانية افادت ان الحجج المذكورة سواطع باجمعها واما الادخل فى الاعتبار الاول انما هو التخصيصية لاحتمال ان يكون بعض الحجج المذكورة غير سواطع وانه عليه السلام مؤيد بسواطعها فافهم وماقيل من ان اضافة الحجج الى الله مما لايحسن هنا لان المشتق ومافى معناه يعتبر مفهومه بالنسبة الى المضاف اليه فمدفوع بانه لامنع من حسنه اذا فهم المراد كما اذا تعلمنا احدادلة مطلوب من مطالب من زيد مثلا وعبرنا عنه بانه دليل زيد لم يستبعد (قوله هذه الفاء الخ) يعنى ايرادها اما لاجراء الموهوم بناء على كون المقام من مظان ايرادها مجرى المحقق فالعطف باعتبار القصتين اولانها مقدرة فى النظم بتعويض الواو الزائده لفظا عن صورتها فالجملة مفصولة عن سابقتها فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص

(قوله على انه لا منع الخ) يريد انه يجوز اعتبار العطف بين القضيتين مع التقدير ايضا لان المعنى على العطف فى امثاله البتة ولهذا قد يقع الجمع بينها وبين العاطفة كما فى عبارة المفتاح فمن فرق بين المقامين ردا عليه فعليه دائرة السوء لان الاصل فى استعمال اما هو استعمالها بقرينها بلا عاطفة فيما وقعت اولا وبها فيما ذكرت ثانيا سواء كانت فذلكة اولا ففى امثال ما نحن فيه يجوز ان يعتبر الاقتضاب فيترك الواو أو يحكم بعوضيته ان ذكرت مع تقدير اما لكن ذكرهما معا ينا فى الاقتضاب ويجوز ان يعتبر الاصل ويؤخذ ماسبق كلاما مصدرا بأما ثم يعطف عليه المصدر بالملفوظة كما فى عبارة المفتاح اوبالمقدرة كما فى عبارة الشرح يدل على ماذكرنا ان الكرمانى شارح صحيح البخارى رحمهما الله فى بيان مكتوب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى امابعد فانى الحديث قال فان قلت اماللتفصيل فلابد فيه من التكرار فاين قسيمه قلت المذكور قبله قسيمه وتقديره اما الابتداء بسم الله واما بعد ذلك فكذا انتهى فمن نظر فيه بكماله علم علو نظره وسمو حاله (قوله عقائد الخ) جمع عقيدة والمراد منها هنها ماتتعلق به الايقاعات التى يكفر جاحدها لانفسها لانه قال فيما نقل العقائد من الكلام وسيأتى ان الكلام عبارة عن المسائل فافهم (قوله وهى الاساس) اى فى اللغة ومعناها الاصطلاحى وهو مايبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه غير مراد ههنا اذا الاول اشهر فيه من الثانى (قوله الكتاب الخ) وهو يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه له نوع اختصاص به كما عند ائمة الاصول بل المراد هنا هو الاجزاء القرآنية اذ هى الاساس لا المجموع يدل عليه لفظ القواعد بصيغة الجمع واحتمال ارادة مافوق الواحد او اعتبار التعدد فى السنة لايلتفت اليه مع ظهور الحق لكن بقى فيه شئ وهو انه حمل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلتفت الى مايفهم من المواقف وصرح به فى شرح المقاصد من كون هذه الاضافة بيانية بناء على ان التأسيس لابد من رعايته مهما أمكن (قوله يتوقفان الخ) فان قلت لاوجه لتوقف الكتاب والسنة على المسائل الكلامية لعدم توقفهما فى نفس الامر الا على الذات المتكلم والرسول المبعوث قلت المراد توقف ثبوتهما اعنى التصديق بكونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية

على انه لامنع من اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى أواخر فن البيان (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان

« على »

ولم يصرح به رحمه الله مبالغة فى مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع (قوله على المسائل) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل (قوله بخلاف الثانية) فاتصف العلم بخصلتهما الحميدة مع زيادة لحصل المقصود (قال) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو فى قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن فى تمشية هذا المنع احتمالان احدهما ان يقال لا نم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل فى توقف الكتاب وهو الظ من عبارته الا ان الدور ح على حياله لبقائه فى توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخر ان يقال لا نسلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا فى غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فح يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل فى بيان سند المنع من انه يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا مناف له ويمكن فى الجواب ان يمنع لزوم كون الشئ اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينافى قوله العقائد من الكلام كما عرفت (قوله بحسب ذاتها) يرد عليه ان اساسية ذات الكلام ان كان مع اعتداده فالمحذور باق كما لا يخفى والازم توقف الكتاب والسنة على شئ غير معتد به فحاشا وكلا فتأمل (قوله هو الاساس بالذات) اى بلا واسطة وهذا ناظر الى قوله وثانيا

على المسائل الكلامية ففى هذه القرينة ترق فى المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهى تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) اى علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن ان يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجى عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائده

الكلام اساس العقائد يعنى لا نم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمراد ما هو بالذات فلا يكون الكتاب اساس اساس العقائد بل اساس اساس اساسها ولا كذلك الكلام فمن قال معنى الاساس بالذات هو الاساس لاجل الذات يرد عليه مع حمله العبارة على الغير المتبادر أنه مناقض لما سبق من أن الكتاب أساس العقائد) قوله فاساس الفن) يعنى الكتاب لا يتوقف عليه فن الكلام بل بعض مسائله الذى هو العقائد فلا يكون اساس فن الكلام الذى هو العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد (قوله هو ذات العقائد الخ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لا بالكلام تصريحا بما هو الاساس من الفن (قوله من حيث هو اساس) الضمير للمضاف اليه والتوضيح هو ان الشئ انما يكون اساس الاساس اذا كان اساس ذات الاساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا (قوله فليتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يقال لاساس اعتداد الشئ انه اساس

ذلك الشئ مع انك اعتبرته فى صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعتداد والكتاب اساس اعتداد اساس الذات والاول غير الثانى فلا شمول فافهم فان ماتلى عليك من المقال قد خفى على كثير من افاضل الرجال (قوله والغيهب مااشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطاقة ذكره تفنن الكن فى الصحاح يقال فرس ادهم غيهب اذا اشتد سواده ومطلق الظلمة لا يقتضى شدة السواد فلا بعد فى الاعتبار الذى بنى عليه فافهم (قوله فان الشريعة) هى ماشرع الله تعالى لعباده اى سن لهم (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر) وهو المناسبة من حيث انه تعالى معطى السلامة وفى اهل الجنة سلامة عن كل آفة على ماصرح به فيما نقل عنه واما وجه ايراده ههنا فهو مطابقة السجع مع ورود الاستعمال العام فلا يرد مثل الجلال وذى الاكرام (قوله بمجموعهما) يعنى اعتبر البدلية بعد ربط

والغَيْهَبُ مااشتد سواده فلتُجعانِ الشكِ على الوهم اَضافَ الغَيْهَبَ اليه والظلمةَ المطاقةَ الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يُطاعُ لها دينٌ ومن حيث انها تُملى وتُكتَبُ مِلَّةٌ والإملالُ بمعنى الإملاءِ وقيل من حيث انها تجمَعُ عليها ملةٌ (قوله فى دار السلام) اى الجنة سُمّيَتْ بها لسلامةِ اهلها من كل المِوآفةِ ولانّ خزنَةَ الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ٭ ولانّ السلام اسم من اسماء الله تعالى فأُضيفَ اليه تشريفا له ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامةُ ووجهُ تخصيصِ هذا الاسم ظاهر (قوله طاويا كشح المقال) الكَشْحُ الجَنْبُ وطَيُّ الكَشْحِ كنايةٌ عن الإعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجرّ بمجموعهما بدلٌ من الطرفين او بيانٌ لهما ولمّا تعدّدَ المتبوعُ معنىً أُجْرِيَ الاعرابُ على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) ردّ الشارحُ فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تُعطَفُ على الأُولى الاخبارية وكذا على حَسْبي باعتبار تضمنه معنى يُحْسِبُني لانه خبر ايضا ويَرِدُ عليه انّ المراد بالجملة الاولى انشاء التوكلِ لا الإخبارُ عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يُعتَبَرَ

بينهما بالعاطفة ليكون كملفوظ واحد كذا قال شريف الدين فى مثله فى شرح المفتاح «عطف» (قوله انشاء التوكل) قيل هو خلاف الظاهر وخلاف مرتضى صاحبه فلو سلم فهو انشاء لطلب الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل فى الاخبار مع اقتضائها المقام وعدم ارتضائه مم ولا يجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها

انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه حمل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكل فأنه انشاء الاعتماد على وكالته وكفايته من غير طلب ويلائمه المدح على وكالته عقيبه كما لا يخفى فان قلت ماتقول فى عطف المعطوف عليه على سابقه قلت اما واو ابتدائية او اعتبر عطف القصة على القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض المسوقة هى له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا فى مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحى لا يجب تعدد طرفيه فى جميع مواده بل شرط صحته انما هو

عطفُ القِصَّةِ على القِصَّةِ بدونِ ملاحظةِ الإِخْبارِيَّةِ والانشائيةِ ورَدَّهُ بعضُ الفضلاءِ ايضاً بأنه يجوز ان يُقَدَّرَ مبتدأٌ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكونُ اِخباريَّةً كالاُولىٰ ثم قال وايضـا يَجُوزُ عطفُ الانشاءِ على الاخبار فيمـا له محل من الاعراب ويَدُلُّ عليه قطعاً قولُه تعالى* قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل* لانّ هذه الواوَ من الحكاية لا مِنَ المَحْكِيِّ اِذْ لا مَجالَ للعطف فيه الا بتأويلٍ بعيدٍ لا يُلْتَفَتُ اليه وهو ان يُقالَ تقديرُه وقلنا نعم الوكيلُ وليس هذا مختصا بمـا بعدَ القَوْلِ لحُسْنِ قولِنا زيدٌ اَبُوهُ عالِمٌ وما اَجْهَلَهُ ويَرِدُ عليـه انه يحتمل ان يكون الواو فى الآية من المحكىّ بتقديرِ المبتدأ فى المعطوف اوعطفِه على الخبر المقدّم ثم اِنّ حُسْنَ المثالِ المذكورِ بِدُونِ التقديرِ ممنوعٌ وبعـدَ تقديرِ المبتدأ فى المعطوف يكون اِخْبارًا كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) الحُكْمِ مَعانٍ ثلاثةٌ نسبةُ امرٍ الى آخر ايجابا اوسلبا وادراكُ وقوعِ النسبة اولا وقوعِها وخطابُ الله تعالى المتعلِّقُ بِاَفْعالِ المكلَّفينَ بالاقتضاءِ اوالتخييرِ كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخيرُ غيرُ مرادٍ ههنا لانه واِنْ عَمَّ الفعلَ الاعتقادَ لكنْ يَلْزَمُ انحصارُ مسائلِ الكلامِ

سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشاف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التعويل عليه من قلة التدبر (قوله اوعطفه على الخبر المقدم) قد يقال يجوز عطفه على الخبر المؤخر وهو لفظة الله على تقدير اعتبار المقدم مضافا معنويا ويكون هذا كقولك اخوك زيد فلا يرد ماقيل من ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم الاول فى الكلام البليغ وان امكن الجواب بأن تعريف مااعتبر خبرا مقدما ههنا ليس من الواجب الذى لا يجوز بخلافه فأن حسب قد يكون معرفة وقد يكون نكرة كما صرح به هذا القائل على ان صاحب الكشاف اشار الى انه نكرة ههنا فأن قلت على ماذكرت او لا يلزم عطف الجملة على المفرد ولا كذلك العطف على حسبنا لتضمنه معنى يحسبنى قلت الجملة الواقعة فى محل المفرد لا فرق بينها وبينه من حيث انها فى تأويله فاذا عطفت عليها من غير نكير عطفت عليه ايضا على انه يجوز ان يكون الخبر فى تأويل ماسمى بالله فيكون جملة ايضا والقول بأن الاسم متعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبى مردود فى موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن

المثال) قيل حسنه امر ذوقي غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتدأ لا يغنيه عن تأويل الخبر فتأويل الانشاء لذى في المثال بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير ويجاب بأن دعوى البداهة في محل النزاع عجز وقصور والعلاوة لا يلتفت اليها لان من ادعى حسن المثال اعتبر آنفا في مثله تقدير المبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه ولم يأوله بأن يقول حسبي الله وممدوح وكالته فارتكب التأويل في الخبر بلا تردد لشيوعه فالمنع مبني عليه فتدبر لكن لنا ان نقول منع الحسن بدون التقدير لا يلائم لما سبق من عطف القصة الذى اعتبره في كلام الشارح (قوله في العلم

في العلم بالوجوب واخواته واستدراكُ قَيْدِ الشرعيّةِ اللّهمّ الاّ انْ يُحْمَلَ على التجريدِ في الاول او التأكيدِ في الثاني او يُجْعَلَ التعريفُ للحكمِ الشرعيِّ فالمرادُ إمّا المعنى الاوّلُ ووَجْهُهُ ظاهرٌ اوِ الثاني فحينئذ يُجْعَلُ العلمانِ عبارةً عن المسائلِ او الملكةِ وعلى التقديرين معنى الشرعيّة ما يُؤْخَذُ من الشرعِ لا ما يَتَوَقَّفُ عليه لانّ وُجُودَهُ تعالى ووَحْدَتَهُ مثلا لا يتوقّف على الشرع لكنّ الاحكامَ الاعتقاديّةَ انّما يُعْتَدُّ بها اذا أُخِذَتْ من الشرعِ (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أُرِيدَ به مطلقُ التعلّقِ فالامرُ ظاهرٌ وانّما لم يُعْتَبَرِ التعلّقُ بنفسِ العملِ في الاُولى لانّ تعلّقَها بالعمل

بالوجوب) كوجوب اعتقاد المعتقدات واما المسائل التي قصد منها نفس الاعتقاد فيلزم ان لا يكون من مسائل الكلام (قوله على التجريد في الاول) اى في جواب السؤال الاول هو لزوم الانحصار ووجه التجريد هو ان يحذف قيد الاقتضاء والتخيير من تعريف الحكم فمن حمله على خلاف ما قلنا فقد عول على نسخة او الفاصلة ولعلها « من حيث » سهو منشاؤه وجودها فيما عطفت على مدخولها (قوله او التأكيد في الثاني) اى في جواب السؤال الثاني وهو لزوم الاستدراك فان قلت اعتبار التأكيد التزام للاستدراك قلت المقبول ليس عين المردود فافهم (قوله ووجهه ظاهر) لان العلمين يكونان بمعنى التصديق وتعلقهما بالنسبة حسن الوجه (قوله فحينئذ يجعل العلمان) ليمكن تعلقهما بالحكم بمعنى الايقاع (قوله لا ما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لا سلبه بالكلية (قوله فالامر ظاهر) يعني يجوز تعلق احد القسمين بالعمل وبكيفيته ايضا ولا يجب تأويل الاعتقاد حينئذ لتحصيل امكان تعلق القسم الآخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون التعلق بمعنى

انتساب ماقيل اذا اريدبها التصديقات فالتأويل واجب فى تعلق العلم الثانى لئلا يلزم تعلق الشئ بنفسه والحق انه لابد فى نسبة الافراد الى الكلى تأمل (قوله من حيث الكيفية) قيل هى كونه على وجه يثمر سعادة الدارين ولايخفى ان الاحكام الثانية ايضا انما يتعلق بالاعتقاد المثمر وهو المأخوذ من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فالاظهر ان المراد من الكيفية انما هى الوجوب والاباحة وغيرهما والمقصود الاصلى من الفروع ليس الا معرفتها فلذلك اقحم الكيفية وحاصلها الاشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات كما اعتبره الشارح

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما توهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل ان يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ماقيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد (وقوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف

فى التلويح (قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه) اى حين اريد بالاحكام النسب وارادة هذا التعلق ههنا بطريق كون التعلق من الطرفين فلا يرد ان التعلق بكيفية العمل ليس الا بطرف واحد اللهم الا ان يكتفى بالدلالة الالتزامية فافهم (قوله او التصديق بالقضية) اى حين اريد بها التصديقات (قوله المعتقدات) اذا اريد اول الاعتبارين يجب تخصيصها بمجرد الطرفين لينطبق التأويل على المقصود واما اذا اريد ثانيهما يجب تعميمها للنسبة ايضا وتمثيلها بوجود الواجب تسامح اذ المضاف اليه خارج عن المضاف بأى وجه اخذ على مابين فى موضعه (قوله فحينئذ) فيه اشارة الى ان مطلق التعلق لا يعين كون العمل من الطرفين بخلاف تعلق الاسناد فانه يعين الموضوعية لعدم احتمال المحمولية فافهم (قوله وما توهم الخ) جوز بعضهم عدم كون العمل موضوع الفقه وادعى انه لذلك عد التركة ومستحقوها موضوع علم الفرائض مع كونه بابا من الفقه ثم ذكر ماحاصله ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسئلة لا يرجع موضوعها

الى العمل الا بتعسف يجب ان نعد من المبادى لكن لا يخفى عليك ان وجوب عدها من المبادى يستلزم عدم جواز كونها من المسائل فبينه وبين ما سبق من الحسن تدافع ظاهر (قوله على معمولى الخ) كقولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو الا انه اعيد الجار فيما نحن فيه (قوله والجواب) يرد عليه ان تغاير جهة البحث لا يدفع الخروج مع ان المقصود بيان ان تلك

على معمولى عاملين مختلفين والمجرورُ مقدم قال فى التلويح الاحكامُ الشرعيةُ النظريةُ تسمى اعتقاديةً اصليةً ككونِ الإجماعِ حُجّةً والايمانِ واجباً وبه يظهر اَن ليس العلمُ المتعلقُ بالثانية على الاطلاق علمَ التوحيدِ لانّ حُجّيّةَ الاجماع من مسائلِ اصولِ الفقه والجوابُ انّ هذه المسئلةَ مشتركةٌ بين الأصوليَيْن والمغايرةُ بحسب جهةِ البحث بناءً على انّ موضوعَ الكلامِ المعلومُ من حيثُ يتعلّقُ به اثباتُ العقائدِ الدينيّةِ (قوله اشهر مباحثه) يُشيرُ الى انّ له مباحثُ اُخرى اَمّا عند من يقول بأنّ موضوعَه اعمُّ من ذات الله فظاهرٌ واَمّا عندَ غيرِه فلِأنَّ الصفةَ المُطلقةَ عندهم هى الصفةُ الذاتيةُ الوجوديةُ ولِذا لم يعُدّ وامباحثَ الاحوالِ والافعالِ والنبوةِ والامامةِ من مباحث الصفاتِ وان رَجَعَ الكلّ الى صفةٍ مّا على انّ الامامةَ انّما هى من الفقهيّاتِ إلّا عند بعضِ الشيعةِ (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيدٌ لبيانِ شرفِ العلمِ وغايتِه مع الاشارةِ الى دفع ما يُقال مِن انّ تدوينَ هذا العلمِ لم يكنْ فى عهدِ النبىّ عليه السلام ولا فى عهدِ الصحابةِ والتابعين ولو كان له شرفٌ وعاقبةٌ حميدةٌ لما اَهملُوه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى عليه السلام) هذا مع ما عُطِفَ عليه متعلق بقوله مستغنين قدِّمَ عليه للاهتمامِ او لاختصاصٍ اى بسببِ استغنائِهم هذه الامورُ

الاحكام مختصة بهذا الفن فافهم وأجاب بعضهم عن اصل السؤال بانكار كون الحجية من مسائل الاصول بناء ان اصول الفقه يبحث عن الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام فلو كانت هذه مسائلها يلزم ان يبين موضوع الفن فيه لكن يقال ان الدليل الاصولى اعم الحجة لصدقه على القياس فيجوز ان يكون موضوعية الاجماع باعتبار كونه فردا منه ثم يثبت كونه حجة اى دليلا قطعيا فتأمل (قوله من حيث يتعلق به الخ) الحيثية قيد الموضوع بمعنى انه منشأ العروض للاحوال المبحوث عنها فأورد عليه ان لا دخل للحيثية فى عروض القدرة للواجب مثلا وأجيب بأن القيد انما هو قابلية التعلق كما فى سائر الموضوعات ولا شك ان القدرة والتعلق متلازمان والقابلية لاحدهما قابلية «لا» للآخر فقابلية منشأ لعروضهما واورد بأن نسبة الذات الى الصفات بالفاعلية لا بالقابلية وذلك متبين فى موضعه واقول بتأييد الله وتوفيقه ان القيد انما هو صحة التعلق فهى تعم القابلية والفاعلية فاندفع الاشكال فتدبر بالامعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه العلاوة

تأييد عدم كونها من مباحث الصفات بالنسبة الى غير الشيعة واما المقصود الذى هو اثبات المسائل الكلامية المتغايرة لمباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى مخصصى الموضوع بالذات والصفات فلا دخل لها فيه الا بالنظر الى مخصصى الشيعة ان وجدوا كما لا يخفى (قوله لاما توهم) فيكون قصرا اضافيا قلبيا وقيل لا يجوز حمله على التخصيص اذ لا يناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لا شبهة فى اقتضائه القصر القلبى الذى هو نوع من القصر الاضافى لان علة الاستغناء على اعتقاد منكر التدوين هو عدم الشرف فقلبنا بالتخصيص ما فى قلبه من الاعتقاد وما لا يناسب المقام انما هو القصر الحقيقى بناء على جواز وجود سبب غير ذلك (قوله وسموا ما يفيده معرفة الاحكام) كلمة ما عبارة عن المسائل المدونة على ما سيشير اليه وانما حمل عليها وان كان الحمل على ملكة الاستنباط موافقا لما فى شرح المقاصد لوجوه الاول طلب التوفيق لما سبق من قوله هو علم التوحيد بناء على ان الملكة ليست بأساس الشرعيات اذ لا يتوقف الا على مسئلتى ثبوت الكتاب ونبوة الرسول وهما جزآن من مجموع المسائل الذى اطلق عليه اسم العلم فهو أولى بالاساسية اذ بينهما توقف ولو من جانب بخلاف الملكة لجواز حصولها بغير تينك المسئلتين من المسائل

> لَا مَا تُوُهِّمَ مِنْ عَدَمِ الشَّرَفِ والعاقبةِ الحميدةِ اَلَا يُرَى اَنَّهُ لَمَّا ظَهَرَ الفِتَنُ فِى زَمَنِ اَلْمَالِكِ رحمه الله دَوَّنَ فى الفقه معانه من التابعين (قوله وسموا ما يفيده معرفة الاحكام) فان قلتَ الفقهُ نفسُ معرفةِ الاحكامِ لاما يُفيدُها قلتُ المُعَرَّفُ ههنا

الكلامية والثانى ان الحمل على ملكة الاستنباط يؤدى الى اطلاق العلم على الجهل بمسائله لحصولها بمجرد ضبط المقدمات وعرفان وجوه الاستدلال ونبذ من المسائل فان قيل جعلناها عبارة من اقصى ما يرجى حصوله للانسان على ما قيل قلنا فاما ان يراد بالاقصى ما بالنسبة الى كل فرد او بالنسبة الى النوع فى ضمن فرد هو فى الطبقة العليا او بالنسبة اليه فى ضمن جميع الافراد والكل باطل اما الاول فلاستلزامه كون البليد الغير القادر الا على شئ يسير عالما والذكى القادر على الالوف غير عالم لجواز تحصيله الاكثر واما الثانى فلاستلزامه ان لا يكون غير من فيها عالما وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاستلزامه سلب العلم بالكلية وشناعته ظاهرة والثالث ان التسمية الصادر حين التدوين يلائمها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ما حصل قبله تعسف على انه يستلزم فقاهة الرسول وهو خلاف ما عليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة الملكة فى تعريف تلك العلوم ان مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة فى ملكة كل تعريف فن

ردهذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص و اجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كأن القائل ادعى ان المعرف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند و قيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الفاظه المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجاز الخينئذ جاز ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيدا اولا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون المفيد ملكة لان حصوله متوقف على حصول العلم ولو على بعضه كما لا يخفى على من يجتنب عن التهور و يجتنب عن التعصب و التجبر (قوله الفقه هو علم الاحكام الخ) هذا على تقدير تسليم ان التعريف للتصديقات و قيل عليه لو سلم استقامة هذا التوجيه في الجملة

هو المَسَائِلُ المُدَلَّلَةُ فَإِنَّ مَنْ طَالَعَهَا وَ وَقَفَ على اَدِلَّتِهَا حَصَلَ له معرفةُ الاحكامِ عن أدلتها ولك أن تقول الفقهُ هو علمُ الاحكامِ الكُلِّيَةِ لا معرفةُ الاحكامِ الجزئيةِ فانَّ علمَ وجوبِ الصلاةِ مطلقاً يُفيدُ معرفةَ وجوبِ صلاةِ زيدٍ و عمرٍو مثلا وقد يقال التغايرُ الاعتباريُ كافٍ في الافادةِ كما يقال علمُ زيدٍ يُفيدُهُ صِفَةَ كمالٍ و امّا جعلُ المُعَرَّفِ بمعنى مَلَكَةِ الاستنباطِ اوالاستحضارِ فَسِيَاقُ الكلامِ اعني قولَه عن تدوينِ العِلْمَيْنِ وتمهيدِ القواعدِ و ترتيبِ الابوابِ يَأْبَى عنه لكن يَرِدُ على اوّلِ الاَجْوِبَةِ لزومُ فقاهةِ المُقَلِّدِ وليس بفقيهٍ اجماعا وغايةُ ما يُقَالُ إنّه كما اَجْمَعَ القومُ على عدمِ فقاهةِ المقلدِ كذلك اَجْمَعُوا على انّ الفقهَ مِنَ العلومِ المُدَوَّنَةِ

(والتوفيق)

في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين والجواب ان يقال قولنا الله متكلم مثلا وان كان شخصية لكنه في قوة قولنا كل ما نقل الينا في المصاحف تواترا كلامه وكذا يمكن التأويل فيما سواه وما يقال من ان الاحكام ههنا لا بد من ان تكون كلية لئلا تخالف الاحكام السابقة فاوهن من بيت العنكبوت لان السابقة تعلق بها العلم وههنا اضيفت اليها المعرفة على انا نقول على تقدير الحمل على الملكة يجب ان يراد كلها في الاولى وبعضها في الثانية دفعا للدور فيلزم التخالف من وجه آخر (قوله قد يقال) اشارة الى ان فيه نوع كلفة (قوله يأبى عنه) وجه الاباء هو ان التدوين جمع الالفاظ فللتصديقات والمسائل وجود في العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة يؤدي الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لاظهور لهذا الورود

انّ المعرفة المستفادة من المسائل المدللة يجوز ان لايكون فقها اذا لم تحصل بطريق الاستنباط فافهم (قوله والتوفيق الخ) لاتدافع رأسا لان كون الفقه مدونا لايقتضى فقهية معرفته التقليدية الا ان يثبت اطلاقهم عليها ايضا (قوله فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام) وجه خروجه هو ان تصديقهما بالاحكام لايفيدهما معرفة الاحكام بالاستدلال (قوله فيؤول الخ) قيل تشبيه الكلام بالمنطق فى الانتفاع بهما فى العلوم وجه آخر فتوحيد الوجهين فاسد لكن لايخفى عليك ان الانتفاع اما بتقوية الكلام الظاهرى او الباطنى كما فى المنطق فلا يخرج عن الاتحاد الا اذا اعتبر القسمان للكلام فلا فساد فى الجمع كما لايخفى (قوله اى اولا (اى قبل الاطلاق على الغير لا بمعنى ان تسميته وقت التدوين وقعت قبل الكل وترك الشارح التقييد لظهوره بناء على عدم شركة الغير فى هذا الاسم وجهه بعضهم بان علة الاطلاق هى الوجوب لكن لما كان وجوب الكلام قبل سائره دون اولا فاطلق عليه وقت التدوين اسم سببه فى التعليم والتعلم

والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما فى المقلد لاينافى حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لايكون الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لابتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا إشكال (قوله ومعرفة احوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل مامر من الكلام وإن التزم العطف على الموصول يرتفع الإشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق للفلسفة) عدّ فى المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورث القدرة (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) اى اولا اذ لو لم يقيد به لضاع إما قيد الاول فى الاول او ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لا شركة فى كونه اول مايجب حتى يختص للتمييز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) اى مايفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلامهم والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام السلف (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين)

ولا يذهب عليك انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فافهم (قوله اى الواسطة) صرح به الشارح فيما سيأتى من مبحث عدم اخراج الكبيرة العبد من الايمان (قوله قال بعض السلف) اى من اهل السنة (قوله انهما محل للثواب والعقاب) قيل ظواهر النصوص تدل على كون دخول النار جزاء الكفر والعصيان واجمع الامة عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لايستلزم الثواب لكن ذكر رئيس اهل السنة ابو المعين النسفى رح فى بحر الكلام ان اطفال المشركين عند بعض المعتزلة مخلدون فى النار كآبائهم فلا اجماع كما ترى (قوله ولو سلم) فرق هذا التسليمى وسابقه هو ان فى احدهما كلية مادون الآخر فافهم (قوله معتزلة بصرة) ومنهم ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى كذا فى شرح المواقف والجباء بالتشديد والمد من قرى بصرة « فلزمه »

اى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد فى النار عندهم وقال بعض السلف الأعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلاتكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا فى زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن البصرى قد اعتزل عنا) ان قلت سيجى ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لايثاب ولايعاقب) لايقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرّع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ماعلم الله تعالى نفعه

واما بالتخفيف فمن قرى كازرون كذا وجدت فى بعض الحواشى (قوله فلزمه مالزمه) مرجع المنصوب بين الجبائى و مالزمه من ترك الواجب فى الكبير العاصى لايلزم الذين لم يعتبروا جانب علم الله من معتزلة بصرة لان الواجب عندهم التعريض للثواب يعنى الابقاء الى مرتبة التكليف و بيان احكام الدين بوسيلة مافلزمهم تركه فيمن مات صغيرا (قوله الظاهر ان المقول)قيل يأباه قول المص فيما بعد و الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق لكن يقال بعد المرجع يصح وضع المظهر موضع المضمر فكانه قال عندنا فان قيل ماوجه تخصيص هذه المسئلة بهذا التقييد قلنا خصها به تحذيرا عن اتباع من يدعى الالهام وذلك امراهم فى باب العقائد (قوله بقوله حقائق الاشياء ثابتة) ان حمل الثبوت على معنى التقرر وعدم اتباعه للادراكات سيشير اليه فى تفصيل السوفسطائية لايتوجه الاشكال باغوية الحكم فافهم (قوله و تخصيصهم الخ) قيل رد عليه ان اقتصار الشارح على تفسير معنى الحق اشارة الى عدم ارادة طائفة مخصوصة بل الى كون المراد تعريضا لمن لم يقل هذه المسئلة بأنه مبطل لكن لايخفى عليك ان الاقتصار للظهور و التعريض حاصل بذكر الطائفة المخصوصة بهذا العنوان فافهم (قوله رعاية الخ) يرد عليه ان جعل الباء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق آخر لها فى هذا التركيب فلاوجه للتعليل (قوله بملاحظة الخ) متعلق بالاعتبار يعنى لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق

فَلَزِمَهُ مَالَزِمَهُ و بعضهم لم يَعْتَبِرْ فيه ذلك وزَعَمَ اَنَّ مَنْ عَلِمَ اللّٰهُ تعالى مِنْهُ الكُفْرَ على تقدير التكليف يَجِبُ تَعْرِيضُهُ لِلثَّوابِ فَلَزِمَهُ تَرْكُ الواجب فيمَنْ ماتَ صَغيرًا وذَهَبَ معتزلةُ بغداد الى وجوبِ الاصلحِ فى الدينِ و الدُّنْيا مَعًا لكِنْ بمَعْنَى الاَوْفَقِ فى الحِكْمةِ و التدبيرِ ولا يَرِدُ عليهم شئ (قوله فمنعوا اهل السنة و الجماعة وهم الاَشاعِرةُ) هذا هو المشهور فى ديار خراسان و العراق و الشام و اكثر الاقطار و فى ديار ماوراء النهر اهل السنة و الجماعة هم الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى و ماتريد قرية من قرى سمرقند و بين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين و غيرها (قوله فقال قال اهل الحق) الظاهرُ اَنَّ المَقُولَ مجموعُ مافى الكتاب فالمرادُ باهل الحقِّ اهلُ السنّةِ و ان خصَّ بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهلُ الحقّ فى هذه المسئلة وهُمْ ماعدا السُّوفسْطائيَّةِ عَنْ آخِرِهِمْ و يحتملُ ان يُرادَ اهل الحق فى جميع المسائل وهُمْ اهلُ السنّة و تخصيصُهُمْ بالذكر اعتدادٌ بهم فكانّهم هُمُ القائِلُونَ (قوله و هو الحكمُ المطابِقُ للواقع) قد يُفْتَحُ الباءُ رعايةً لاعتبار المُطابَقَةِ من جانب الواقِعِ بملاحظة الحيثيّة

هو الحكم من حيث انه طابقه الواقع (قوله لكن لا يلايمه الخ) قال فيما نقل عنه لان قوله واما الصدق ظاهر في عدم الفرق بحسب المفهوم ويخالفه فتح الباء ونحن نقول بل وفيه اشعار كون المنظور في الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد (قوله اذا المنظور الخ)

لكن لا يلايمه قوله واما الصدق آه وقوله وقد يفرق آه (قوله فقد شاع في الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله يعتبر في الحق من جانب الواقع) اذا المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا ومتحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صفة كذا افاده الشارح في نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد يحمل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

تعليل لمطوى وهو انه سمى هذا بالحق (قوله وهو الانباء) اما كونه اصليا فلان الصدق مبنى لا غير على ما صرح بهما الشارح فيما سيأتي عرفي وهو ما سبق آنفا او لغوى وهو ما ادعى اصالته ودليله هو انه قال في الصحاح وقد صدق في الحديث وهو كما ترى لا يمشي مع الاول فتعين اصالة الثاني واما اتصافه فلانه لا شبهة في اتصاف الحكم بمجهول الانباء هو نوع اتصاف به ولعمري ان جعلت بالك عما نبهت عليه رأيت العجب العجاب وعرفت السر الذي حير اولى الالباب (قوله وصف للحكم) نقل عنه ان هذا رد على من قال فيه مسامحة بناء على عدم التواطىء بين حقية الحكم ومطابقة الواقع ووجه الرد هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقية تواطئا وان لم يحمل الاجزاء « ينتقض » فان قلت ان زيدا في قولنا زيد ابوه قائم لا مجال لادعاء اتصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت لا تعلق للقيام بزيد بخلاف المطابقة فافهم (قوله على التسامح الخ) لان الوصف الحقيقي هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتسومح بذكر ما يدل عليه تدبر (قوله ما به الشيء هو هو الخ)

لعل معناه ماحصل به الشئ الذى هو عين مابه الحصول فأحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرض المحمول لعدم سببية الحصول ولا كفاية احد الضميرين كما لايخفى على المتأمل فالظرفية صلة والشئ فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوعة محلا على الوصفية للشئ المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى فان قلت يلزم تفكيك الضميرين وهو باطل لاخلاله بالفهم قلت بعد عدم

يَنْتَقِضُ حينئذ ظاهِرُ التعريف بالعَرَضِيّ اذ الضاحِكُ مابه الانسان ضاحك وجَعْلُ هُوَ هُوَ بمعنى الاتّحاد فى المفهوم خِلافُ المُتَبادِرِ والاصطلاح فَلا يُرتَكَبُ مَعَ ظُهُورِ الوجهِ الصحيحِ هذا ولو قيلَ فى التعريف مابه الشئ هو لَكانَ اَخْصَرَ (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) اى بِالكُنْهِ واَمّا تَصَوُّرُهُ بِالوَجْهِ فقد يمكن بدون الذاتىّ ايضا قيلَ عليه يُسْتَفادُ منه انّ الذاتىّ مالا يمكن تصوّر الشئ بدونه ويَرِدُ عليه اللوازمُ البَيِّنَةُ بالمعنى الاخص وجوابُه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزِمَ لتصوّرِ اللازم انما هو تصوّرُ الملزوم بطريق الإخْطارِ على مانُصَّ عليه فى حَواشى المطالع فأَمْكَنَ تَصَوُّرُهُ بدونه فى الجملة بخلاف الذاتى وايضاً زمانُ تَصَوُّرِ اللازم غيرُ زمانِ تصوّرِ الملزومِ فانفكّ فى هذا الزمان بخلاف الذاتىّ وهذا القدرُ كافٍ فى هذا المقام وقيل ايضا إنْ أُريدَ بالامكانِ الامكانُ الخاصُّ يَلْزَمُ ان يجوز تصوّرُ الكُنْهِ بالعَرَضِيّ وهو باطل وان اُرِيدَ الامكانُ العامّ فهو حاصل فى الذاتىّ ايضا وجوابُه اختيارُ الاوّلِ ومَنْعُ المُلازَمَةِ اذ اللازمُ امكانُ تصوّرِ الكُنْهِ

ارتكاب اللغوية الناشية من وحدة المرجع يتعين الموصول لان يكون مرجعا لاحدهما فلا اخلال فان قلت يلزم ان يكون جزأ الماهية ماهية لوجود الحمل والسببية المعتبرة قلت السببية المتبادرة من الباء هى الكاملة التامة لاطلاقها ولا مانع منها فيحمل عليها او ماقيل فى دفعه من ان تقديم الظرف للاختصاص فليس بشئ اذ او سلم لزم ان لايصدق التعريف على الماهية المركبة لان لاجزائها سببية ايضا فلا اختصاص وهذا بعد ماسنح لى وجدت مثله فى الحاشية العمادية الادابية فسر بعد اوالق عصى التسيار فابعد العشية من عرار (قوله بطريق التعريف) اى لانسلم الاستفادة على سبيل كونه مانعا وجامعا بل يجوز ان يكون من الاحوال العامة للذاتى وغيره (قوله بطريق الاخطار) هذا هو تحقيق الشريف الجرجانى رحمه الله فى حواشى المطالع فتصور الملزوم الذى استتبعه تصور ملزومه لايوجب تصور لازمه لكون تصور الملزوم الاول الذى هو لازم الملزوم الثانى تبعا فافهم (قوله وايضا زمان الخ) قيل ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البين واحد المتضايفين لازم للآخر مع وجوب المعية

فى التصور والملكات لوازم الاعدام مع وجوب التقدم تصورا والجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لا ينافى اللزوم البين على ما حققه الشريف الجرجانى رحمه الله وكذا التأخر الزمانى لان كفاية اللزوم فى الجزم باللزوم لا يوجب المعية ابتداء وعن الثانى والثالث هو ان الكلام فى اللازم المحمول على ان فى الثالث يجوز ان يقال التقدم لا يوجب المعية الزمانية فتأمل (قوله مع العرضى لابه الخ) لان معنى قولنا جاءنى القوم بدون زيد هو نفى معيته فى المجئ لا نفى سببيته لمجيئهم لمقابله جاءنى القوم مع زيد (قوله بالنسبة الى المقيد) يعنى يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كما يدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل (قوله بأن يراد الامكان العام) يعنى مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشئ كائن بدون العرضى قضية ممكنة عامة موجبة فمعناها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحموله فالايجاب اما بالضرورة وهى الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتى فهو اذا اعتبرت قضية من مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعنى سلب الضرورة عن النسبة الايجابية الملحوظة بين التصور والكون بدون « وكون » الذاتى فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهى الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فخذ ما آتيناك من نقد ما اخذنا فان فهم مقاله متوقف على ما قلنا (قوله اورد الفاء ايذانا الخ) كذا قال الشريف الجرجانى فى حاشية الكشاف فى مثله ولم يلتفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لا دخل لها فى الدلالة على منشائية ما سبق وسببيته بل هى انما تذكر لمجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ايرادها فى مواضع عدم منشائية السابق كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هى تأكيد لما يدل عليه الفاء الاولى (قوله تعريف الحقيقة) فيه بحث اذ لا دخل للتعريف

مع العرضىّ لا بِهِ ولو سُلِّمَ يُعْتَبَرُ الامكانُ بالنسبة الى المُقَيَّدِ اعنى تصوّرَ الانسان بدونه لا بالنسبة الى القَيْد اعنى كَوْنَ تَصَوُّرِهِ بدونه وَانتفاءُ المقيدِ قد يكون لِعَدَمِ التصوّر على انّ تصوّرَ الكُنْهِ بالعرضىّ غيرُ ممتنعٍ وان لم يَطّرِدْ ويمكن اختيارُ الثانى بأن يُراد الامكان العام من جانب الوجود اى ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هُوِيَّةً) المشهور ان الهُوِيَّةَ نفسُ التشخص وقد يُطْلَقُ على الوجود الخارجىّ ايضا والشارحُ قد اَطْلَقَهَا على الماهيّة باعتبار التشخّص (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) اَوْرَدَ الفاءَ ايذاناً بأنّه ناشٍ عمّا سَبَقَ والمَنْشأُ مجموعُ اُمورٍ ثلاثةٍ تعريفِ الحقيقة

فى المنشائية اذلا اتحاد بينها و بين المعرف على اخذه بل الظاهر ان الداخل فى المنشأ هو استعمال الحقيقة فى الماهية باعتبار التحقق فتأمل (قوله وكون الشئ بمعنى الوجود الخ) قيل يفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال انه موجود و باعتبار امتيازه فيه عما عداه و صحة انفراده فى الاحكام يقال انه شئ فلا ترادف لكن لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح ههنا هو الترادف على ان القول بعدم افاده حمل الشيئية ثم تفسيرها بالامتياز فى الخارج ظاهر البطلان اذ قولنا زيد ممتاز فى الخارج كلام مفيد لا محالة (قوله حقايق المعلومات ثابتة الخ) المراد

وكونِ الشئ بمعنى الوُجود و كونِ الثبوت بمعنى الوُجُودِ اِذلا لغوية فى قولك عوارضُ الاشياءِ ثابتةٌ و حقائقُ المعدوماتِ ثابتةٌ و حقائقُ الموجوداتِ متصوَّرَةٌ و القصرُ على البعضِ تقصيرٌ فلا تكن من القاصرين (قوله ربّما يحتاج الى البيان) اى قلّما يحتاجُ الى بيان معناه فانّ اكثَرَ من سَمِعَهُ يفهَمُ منه ذلك المعنى كما فى مثلِ الواجبُ الوجودِ موجودٌ و الحاصلُ اَنّ اَخذَ موضوعِه بحسبِ الاعتقاد مشهورٌ فيما بين الناس فهُوَ مفيدٌ بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبةِ الى بعض الاذهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله و هذا الكلام مفيد اَىْ ليس مثلَ المثال الذى ذكره السائل فانّه غير مفيد اذ قد اعتبره متحِدَ الموضوعِ و المحمولِ و قولُه و لا مثل انا ابو النجم و شعرى شعرى ناظرٌ الى قوله ربّما يحتاج الى البيان فانّ شعرى شعرى يحتاجُ البتّةَ الى بيانِ معناه لخفائِهِ و هو ظ و لك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاجُ الى البيان لا بطريقِ التأويلِ و الصَّرفِ عن الظاهرِ المتبادرِ لِشُهرَةِ اَمرِ المُرادِ به بخلاف شعرى شعرى فانّه يحتاجُ الى التأويل و هو ان يقال شعرى الآنَ كشعرى فيما مَضىٰ او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة و هذا المعنى لا يحصُلُ بجعلِ الاضافةِ للعهد لانّ معنى العهد ارادةُ بعضِ اشعارِ المتكلم معيَّناً و كَم فرقٌ بينَ المعنيَيْنِ و المشهورُ انّ المرادَ بالبيان بيانُ صدقِ الكلامِ

بافادته تغاير الموضوع و المحمول و ان لم يكن صادقا الا ان يعتبر هذا كقولنا حقيقة معدومات افراد الانسان ثابتة فى ضمن موجوداتها فافهم (قوله قلّما يحتاج الخ) و الحق ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالبرهان الدال على ثبوت المحمول للموضوع و قلة الاحتياج فى قولنا حقايق الاشياء ثابتة مبنية على ان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان و الاكثر بخلافه فان قلت الكلية المحتاجة فى اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا عن ان يكون فى الاكثر قلت لا كلية هنا

لابتنائها على ان يقصد بصيغة الحقائق الاستغراق و اما اذا قصد الجنس على ما سيأتى فالمآل الاهمال الذى فى قوة الجزئية فلا منع من البداهة و نقيضها و ههنا بقية و هى انه من اين علمت كثرة البداهة و قلة الاكتسابية قلنا ذلك مبنى على ان من يستعمل هذا القول يستعمل فيما يشاهد كما هو الظاهر و ربما يقع فى غيره فتأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن

بطريق عدم الاحتيـاج فانه بعد الاطلاع على تغـاير طرفيه لايفتقر الى البرهـان (قوله ففيه تأكيد) موجه (قوله ويرد الخ) لايرد اصلا لعدم افتقاره الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على انه لو سلم يجوز نفي المثلية مبنيا على ان في الشعر حاجة الى الصرف عن الظ ايضـا فافهم (قوله فلو حمل الخ) لايفيـد الحمل ان اخذ التحقق معتبرا في الحقيقة والاكذب القضية بنـاء على اختـلاط المعدومات فليتأمل (قوله فاللام لاسـتغراق الانواع) قيل هـذا قول بديع بل المراد مطلق العـلم والجواب ان هذا عبارة مطـابقة لما هو المقصود الذى هو الاسـتغراق العرفى وبيـان لطريقه ههنا لانه اذا قيل مثلا على على وجه الاسـتغراق متعلق بجنس الانسـان يفهم منـه عرفا انه حصـل لى تصوره والتصديق به وباحواله فثبت انه حـل العلم على الاسـتغراق العرفى فان قلت انه حقيقى قلت لالان المعتبر فيه التصديق بكل الاحوال ومثل هذا الكلام لايحمل عليـه لتعـذره والدليل على حمل الشارح عليه عدم ايراد والفاصلة مع ان الرد على السوفسطائية باسرها لايحصل بالاطلاق لاحتمال ان يكون ذلك المطلق فى ضمن التصور فلا رد الاعلى من ينكر

ففيه تأكيدٌ كونه مفيداً ويَرِدُ عليه انَّ شعري شعري كذلك واعلم انَّ الاشاعرة لايُنكرونَ إطـلاقَ الشيءِ على ما يَعُمُّ الموجودَ والمعدومَ مجازاً فلو حُمِلَ لفظُ الاشياءِ على هذا المعنى المجازيِّ لم يَتَوَجَّهِ السؤالُ اَصْلاً (قوله من تصورها نها والتصديق بها وباحوالها) فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لايتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتهـا) بتقدير المضـاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق)

الحقايق نفسها ولادليل على تخصيص البعض بالارادة ولامنع من ارادة تعلق « يرد » الجميع بل هو الواقع فى نفس الامر ولايتم الاستدلال المذكور فى صدر الكتاب بدون تلك الانواع وبالجملة من قال لامستند له فقد تحير دون الارتقـاء الى مدارج فهم مقاله فتـدبر (قوله ثم الاسـتدلال) قيل الغرض ههنـا مجرد التنبيه على وجود جنس الحقـايق وتعلق جنس العـلم به رد السوفسطائية لا الاسـتدلال لكن قد عرفت حال الرد آنفـا وغرضيته لاينـا فى التنبيه عـلى توقف الاسـتدلال عليـه وقول الشارح فيمـا سـبق ليتوسـل بذلك الخ صريح فـدع عنـك الا باطيـل والا كاذيب (قوله باعتبار المضـاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الحقايق الثابتة فالتأنيث فى موقعه

يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شئ من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سُمّوا بذلك لانهم يُعانِدُونَ ويَدَّعُونَ الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر فى نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بأن الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك (قوله وان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا

(قوله يرد عليه) حاصله لا نسلم ما ذكرته من رفع الايجاب الكلى لجواز ان يراد العلم الاجمالى وهو متحقق فى الجميع فح يجوز حمل الحقائق على الاستغراق وفيه ما لا يخفى (قوله ينافيه الخ) لان العلم الكنهى تصورى فقط (قوله لا يلزم) قلنا يلزم بناء على البداهة لانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان (قوله على حذف المضاف) ويحتاج الى التأويل فى قوله هنالك وتحقق ما ذكرنا اسلم (قوله وهم العنادية الخ) مآل انكارهم الحقائق هو انهم يقولون لا علم اصلا تصوريا كان او تصديقيا (قوله معارضة) على صيغة الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) لا يتصور ممن ينكر الموجودات ان يعترف بثبوت المعدومات فالتخصيص مغن (قوله يرد عليه الخ) قيل ليس المراد انه قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد ما اورده بل هو

برهان يبطل مذهبه وهذا معنى كونه الزاميا والا فلا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم فلا وجه للتخصيص لكن لا يخفى عليك انه لا عجز فى اقامة برهان يبطل مذهب الطائفتين الاخرين

وهذا النفى من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفيتم وقد يتوهم ان انكارهم متصور على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بأن النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكرى اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفى لا يقال ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفى لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفى الثابت فى نفسه معدوما فى الخارج (قوله انما تم على العنادية) عدم تمامها على اللاادرية ظ واما على العندية ففيه تأمل وقال فى شرح المقاصد فى كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافى الكثرة قلت قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافى الكثرة فى نفسه (قوله بانتفاء اسباب الغلط) ان قلت لعل هناك سببا عاما فالغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل

على ان قوله لا يتصور البحث معهم بطلا مكان الاقتصار على الشق الاخير كما قرر فيكون بحثا جدليا ويقال ايضا فلا وجه تخصيص الثانى بالالزامية لانه تحقيق كالاول على اخذه فليتأمل (قوله واما على العندية ففيه تأمل) وجهه هو ان مآل قولهم بعدم التقرر هو عدم تحقق نسبة ما فى نفس الامر فيمكن الترديد فى تحقق النسبتين بالنسبة اليهم كما ردد فى نفس النفى والثبوت بالنظر الى العنادية ويجاب بان نسبة العدم الى ارتفاع النقيضين ليست بمتقررة عندهم (قوله قال فى شرح المقاصد) لم يذكره تأييدا لما سبق كما ظن بل لافادة بطلان نفيهما العلم الحقائق لا يقال لهما ان يجيبا بان مرادنا الالزام عليكم بما هو حق عندكم لان قوله فيما ادعوا ينافيه فتأمل (قوله هذا دليل اللاادرية) قد يناقش بان ماسيأتى من قول

الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بانه لهم جميعا تأمل (قوله قلت والكلام بداهة العقل جازمة الخ) قيل هذا سهو ظاهر بل هو استدلالى ومصداقه حصول الجزم

بالمحسوس لكنه قد يحكم بانتفائه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معاند كربه اللقاء فقل لم يصعد التجربة الى السماء (قوله والكلام على التحقيق) فلا يرد ان دعوى البداهة لا يسمع فى محل النزاع (قوله لعمومه الخ) وانما كان العموم مصححا للذكر فى التعريف اذ يندفع به تعريف الشئ بالمثل لكن قد يقال لا دخل لعمومه مثل الظن فى دفع المحذور لان المعرف يعمه ايضا على تقدير الاطلاق اللهم الا ان يحمل على الانكشاف التام فان قيل يلزم التعريف بالمثل على تقدير الاطلاق ولا يدفعه عمومه للجهل قلنا لا يتناول التحلى للجهل اصلا والحاصل ان العلم عندهم اما مقابل الظن واما

والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان وانما يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشتمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض) اى نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) فان المعانى ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية

يتناوله ايضا لكن الجهل خارج عن كليهما هذا هو التحقيق فى هذا المقام (قوله يخالف العرف) اى العام (قوله اى نقيض التميز الخ) حمله على ما اختاره صاحب المواقف وكثير من المحققين من أن النقيض للتميز الذى هو الصورة فى التصورات والنفى والاثبات فى التصديقات والاحتمال لمتعلقه الذى هو المتصور فى الاولى والطرفان فى الثانية بناء على ان المتبادر من احتمال شئ لشئ هو امكان كونه موردا له (قوله ومتعلقه الطرفان) قد يقال يجوز ان يكون المتعلق الوقوع واللاوقوع وان يكون التميز بمعنى الكشف فالاحتمال للتميز والنقيض للطرفين على ما نقل عن الشارح لكن لا يذهب عليك ان الكشف لا يمكن ان يكون موردا للوقوع واللاوقوع على ما عرفت من ظاهر معنى الاحتمال بل الامر بالعكس على انه لا سبيل الى اثبات حالة مسماة بالتميز سوى الصورة والنفى والاثبات فى التصور والتصديق (قوله بان لم يوجب اياه الخ) يرد عليه انه لا يكون التصور والتصديق حينئذ قسمين من الصورة الحاصلة بل من موجبها (قوله فخرج الاحساسات) اى على تقدير التقييد

(قوله ومقتضى التعريف) اى المقيد (قوله وغاية ماتكلف الخ) يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والافعنى سواء كان على وجه كلى اوجزئى فلااشكال فى الادراك بعدالغيبة لان الخيالى معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة (قوله اى لتميزها الخ) لاحاجة الى هذا الارتكاب لجواز ان يطلق التصور ههنا بطريق الاستخدام على نفس التميز كما هوالمشهور وذلك لاينافى اطلاقه على موجبه ايضا (قوله نقيض الصفة الخ) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء النفى والاثبات متناقضان آخران فان قلت لايلزم من اعتبار عدم الاحتمال لنقيض الصفة ان يكون لها نقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل فتأمل (قوله لاثبت) بالفتحات بمعنى الحجة (قوله ان للتصور) اى لتميزه (قوله لايحتمل نقيضه) قديقال لانم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر تأمل (قوله انما هو فى المتصور بالكنه) اى حين هو كذلك والا فهو قد يتصور بالوجه

ومقتضى التعريف ان لايعلم تلك الجزئيات وغاية ماتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى كلى فعنى ولايدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا والامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا نقائض لها الخ) اى لتميزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لايخفى ان دعوى الفرعية مما لاثبت له فان قلت كل متصور لايحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شئ على شئ فى الواقع لاينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لايكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه اورفعه عن شئ والاشهر هو الاول وقول المنطقيين

(قوله يحتمل ان يتصور بالآخر الخ) اعلم ان تصور الانسان باللاضاحك بالفعل «محمول» تصور بالوجه الاعم (قوله على شئ فى الواقع) الظرف قيد للشئ الاخير (قوله فى التقدير) قيد للوجود (قوله بالمتمانعين) اى عن الموضوع والتنافى اعم منه اذ نقيض كل شئ بهذا المعنى رفعه

مطلقا امافى نفسه او عن شئ وفيه مناقشة وهى ان الايجاب الذى هو نقيض السلب بلا نزاع لا يصدق عليه انه رفعه وان استلزمه (قوله محمول على المجاز) بناء على اعتبار الاشهر) قوله فرق

محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصور له مطابق والخطأ فى الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته) اى ذاته كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه (قوله قلنا هذا على عادة المشايخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) اى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم الانسانى فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثرين والكل بط فى الاسلام (قوله يتلاقيان) اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى ادراكها بالحس ومايقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى المكانين فى الآنين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

بين العلم بالوجه الخ) هذا الفرق لا ينافى السابق اذ غايته ان العلم بالوجه هو ملاحظة الصورة الحاصلة فقط والعلم بالشئ من ذلك الوجه هو ملاحظة ذى الصورة بواسطته وقد يجعل آلة للملاحظة ماهو ليست بصورة له كما فى الشبح فالتصور فى كل منها لا شك فى مطابقته لما هو صورة له فى نفس الامر وان لم يكن مطابقة فى بعض الموادلما جعل آلة له لكن فى مادة جعله آلة يستتبع حكما وهو ان تلك الصورة لذلك المتصور فالخطاء قد يقع فى هذا الحكم فعليك بالتأمل فى هذا التحقيق فانه من رياحين روضة التوفيق (قوله فيما لا يعنيهم اى لا يهمهم (قوله لظهوره) اشار اليه الشارح بقوله لا شك فيها (قوله فى الاسلام) لابتنائهما على امور لا يسلم عند اهل الاسلام (قوله لا يتقاطعان على هيئة الصليب) بناء على تبادره من التلاقى ثم التفرق كما لا يخفى (قوله فكيف

يدرك بالحس) اى البصرى لان الكلام فيه وان كان مصدق الحس لا يدرك المعدوم (قوله لانا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من لوازمها (قوله ومايقال)

ملخصه التزام نسبية الحركة وتأويل كونها محسوسة (قوله واللمس لا يدركه الخ) جواب عما يقال من انه على التأويل المذكور يلزم ان يكون الحركة ملموسة ايضا لكن فيه ان الاعمى قد يدرك جسما واحدا فى مكانين بان لمسه فى مكان ثم فى آخر بان ينتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظاهر سيما اذا اخذ بيده شخص يمشى معه (قوله لا يدركها) قيل الخشونة مثلا قد يدرك بالباصرة لكن الحق هو انه ناش من التعود الا يرى ان جسما مما لا خشونة له اذا كان فى صورة ماله الخشونة ففيه يخطئ الباصرة دون اللامسة وانكاره خشونة محضة (قوله مركب تام الخ) يعنى ليس المراد به ماليس بكلمة (قوله وهو الا وفق للمعنى) لان التلبس ح حقيقى (قوله للفظ) اى لا للمعنى اذ تلبس الموضوع بثبوت المحمول مسامحى بل المتلبس الحقيقى بالثبوت انما هو المحمول والموضوع لا يتلبس حقيقة الا بالكون بحيث يثبت له المحمول فافهم (قوله بقرينة خارجية الخ) كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره (قوله ومصداقه) وهو فى الاصل آلة الصدق « بمعنى » (قوله معلول اعم) لجواز حصوله بما عدا الخبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر العلل)

و اللمس لا يدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام) اى مركب تام فلا نقض بمثل زيدا فاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به) اى على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فح كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اى الاعلام بنسبة (قوله لا يتصور تواطئهم) فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله مصداقه) اى ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر من العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله واما خبر النصارى) وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر

يريد ان غيره منتف ههنا لكن يقال دعوى انتفاء العقل غير معقول والجواب انتفاء سببيته التامة التي هي المعتبر في كونه سببا مقطوع به اذلولا ذلك لوقع العلم بمضمون الخبر بمجرد الاستماع من واحد فافهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار ليمكن الاضافة الى المفعول (قوله واليهود) فيكون التقدير خبر اليهود (قوله وعرق اليهود) في بعض التفاسير ان بخت نصر قتل كثيرا وابقى كثيرا اللهم الا ان يقال قتل علماءهم فافهم (قوله لكنه كاف في الجواب) لانه منع مجرد والتخلف في بعض الصور يكفيه مستندا فان قيل اليس السائل مانعا ومنع المنع خلاف الادب قلنا نعم بل هو معارض فتأمل (قوله والتحقيق) حاصله ان سبب الاعتقاد وهو الخبر متعدد ومتقوى وسبب وهم الكذب لا تعدد فيه فلا تقوى فان قيل قد يتعدد السامعون فيتعدد العقل قلنا لا ضير فيه لان عقل كل واحد انما يكون سببا لوهمه فقط فلا تعدد واما الخبر المتعدد فسبب لاعتقاد كل واحد (فتأمل قوله انسان بعثه الخ) تخصيص للتعريف برسل البشر (قوله ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من رسول ولا نبي) يعني ان ظاهر العطف يقتضي التغاير ولا قائل بعموم الرسول ولا وجه للعدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوي مما لا شبهة فيه ويؤيده تعريفه

بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي (قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء أزيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة

المعجزة فلا وجه لا يراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى او يقال يحتمل ان يكون تعريفا تبعا للمص (قوله لينحصر الخ) قد يقال لو ذكر النبى بدل الرسول لثبت الانحصار ايضا والجواب هو انه لا يرد الا على المص (قوله الى هذه الامة الخ) يرد عليه ان لا يكون الانبياء السالفة صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يفيد الخبر بكونه

لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه يمكن ان يخص فيعتبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة اه) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشى فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبه البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيات الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدّوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقة (قوله يمكن التوصل)هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة فى عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المداول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا فى القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المداول (قوله هو العالم)

مستفادا منه معلوماتهم الدينية فافهم (قوله سحر المتنبى) قد يقال المعتبر فى التعريف ادعاء الرسالة فلا دخل ويدفعه اعتبار التساوى فافهم (قوله وايضا اظهار الشئ الخ) فيه انه قد يقال اظهرت المرض وليس لى مرض ويدفع بأن معنى هذا اظهرت ما يشبه المرض او فعلت ما يشبه الاظهار فتأمل (قوله فيكون من ترتب الامور الخ) قيل انه فرية لان الاسباب لا يكفى فيه بل من شرطه قابلية العامل ويمكن ان يقال خياطة الخياط البالغ الى ذروة صناعته مثلا لا يتصور من كل من تعلمها او باشر اسبابها بل من البعض الزائد القابلية ولو كان ذلك البعض من الكفرة فيلزم ان يكون من الامور المترتبة على الاسباب والاجماع على خلافه فتأمل (قوله الامكان الخاص الخ)قدمه « هذا » على اخذه عاما لان فيه بيان حال الطرفين معادون الثانى لعدم التعرض فيه لجانب الوجود لكن على كلا الاخذين ان الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيد وهو التوصل لا الى قيده فتأمل (قوله التعريف يعم) قد يقال استعمال القول فيهما اما بالاشتراك او بالحقيقة

والمجاز فتعميم التعريف يوجب الجمع بين معنيي المشترك او بين الحقيقة والمجاز ولا خلاف في بطلانهما فان اعتبر عموم المجاز فهو مجاز يجب التحرز عنه في التعريفات اللهم الا ان يقال ان المراد بعموم التعريف لهما انه يمكن الاجراء فيهما فافهم (قوله هذا الحصر مبنى الخ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافى فالمراد ان القول المؤلف من قضايا ليس بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد مما كان يختلج هذا في صدرى حتى ظفرت بتصريح عليه في كلام البعض فان قيل ماوجه عدم صدق التعريف على المؤلف من قضايا قلنا عدم جريان الترتيب فيه ثانيا بناء على ان المراد بالنظر الصحيح الترتيب المقرون بالشرائط كذا في شرح المواقف (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) لنا

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر في احواله فقط لا مايعمه والنظر في نفسه حتى يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم وبلزومه من امر آخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بيننا وهو ظاهر

في تصحيحه ان تعلق من الابتدائية يلزم قرينة لتضمينه معنى الحصول وان اللزوم المراد ههنا هو اللغوى اعم من ان يحيط بجميع ازمان وجود اللزوم او لا يكون كذلك بل يتحقق عند وجود اللازم وان كان الملزوم موجودا قبله بلا لزوم فمعنى التعريف الدليل هو الذى يلزم لعلمه العلم بشيء آخر حاصلا منه فالمعتبر معاصرة حصول اللزوم لحصول اللازم فيتناول للاشكال اربعتها لان علم النتيجة بعد حصوله من اياتها كانت لا ينفك عنها فتأمل واعلم ذلك المقال فانه قد يحير فيه افاضل الرجال (قوله فرق الخ) يريد ان الاول اعم من الثانية لاعتبار المنشائية فيه (قوله فيخرج الخ) تفريعه على الفرق وان صح في نفسه لعدم المنشائية فيهما لكن الاظهر بناء خروجها على كون اللزوم بين العلمين ولا لزوم بين علميهما على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسد لان اللزوم بين العلمين قلنا بعد تسليم اللزوم البين يخرج هذا باعتبار المنشائية في الدليل ولا منشائية هنا اذ كما ينتقل من الحكم الاول الى الثاني ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشائية من جانب يؤدى الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل منهما يجوز ان يعد دليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشأ الانتقال قلت المنشائية المعتبرة هي مايكون

كذلك مع قطع النظر عن الغير فافهم وفقك الله (قوله ولاغير بين لان الخ) لايقال فيه مصادرة لانا نقول المدعى نفي خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل اللزوم فلا مصادرة الا عند من غفل ان قيل ثم علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللازم فافهم (قوله بالحدس) علم النتيجة من المقدمات بلا شعور بها قبل الترتيب حدسي ومع الترتيب استدلالي (قوله فبالثاني اوفق) اي اظهر موافقة لكن لاموافقة على زعمه لعموم الثاني الصادق على كل الاشكال دون الثالث كما سبق فانظر الى ماحققنا هنالك ليظهر لك الموافقة (قوله لكن يمكن تطبيقه الخ) يقال كلمة الاستدراك ليس في موقعه اذلا يتوهم مادخلت هي عليه من سابق الكلام والجواب هو ان الاوفقية بمعنى ظاهر الموافقة اذ لا زيادة على هذا وما آله الموافقة بالفعل ومقتضى الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء الموافقة بالفعل بالنسبة الى التعريف الاول فجاء توهم انتفاء امكانها فدفعته كلمة الاستدراك كما في قولك ماجاءني زيد لكن عمرا جاء (قوله على ما اخذه الشارح)

ولاغير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التي يحصل بالحدس منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل (قوله فبالثاني اوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولايذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لايوافق الخاص في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقا له) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق واما ما يظهر على يد من يدعي الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما يأتي به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هف هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجاب العلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب

والحق انه فرية بلا مرية (قوله الصواب تعميم الاول) هذا التعميم لايفيد الموافقة التي (بان) هي التساوي لان الثالث يعم القول المؤلف من قضايا الا الاول كما لايخفى والحق ان الشارح عد التصادق في الجملة موافقة والتساوي اوفقية (قوله تصديقا) فان قلت من اي شيء يعلم قصد الله التصديق قلت من عدم دليل قطعي على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا اشارة الى انه عد الكذب من الكبائر لان الانبياء انما يعصمون عن الكبائر العمدية عند الجمهور خلافا للحشوية اما سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه والصغائر العمدية يجوز عند الجمهور والسهوية بالاتفاق

فافهم (قوله بان تصور المخبر) اشارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر صادق وتصورنا مخبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لا يلزم صدقه بداهة فلئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادق من الخبر الرسول صادق للزم بداهة الصدق قلت هذا حق الا انه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما ذكره بعيد هذا ان قيل لم لم يلتفت الى بيان غلط المجيب قلنا لفحشه بناء على عدم جريان الاستدلال فى التصورات والتوجيه بأنه يريد ان فى تصوره بها حكما بالاتصاف وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لا خلاص به عن غلط فى اللفظ وفيه ايضا بعد هذا الغلط اللفظى احتمال احد الغلطين السابقين المعنوى واللفظى

بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسل يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتأمل (قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

وبعدهما ان احتياج الاتصاف بالعنوان لا يجعل الحكم نظريا فتأمل فانه ادق من الشعر (قوله عنوان المتغير) بداهته مبنية على بداهة قولنا كل متغير حادث والا فلا وقوله فتأمل اشارة اليه (قوله اى عدم احتمال النقيض) معنى اليقين لغة هو زوال الشك اللغوى الشامل للظن وهو المراد هنا بقرينة ذكر الثبات واحتمال النقيض لغة مرادف للشك اللغوى اذ الاحتمال المآلى انما يعتبر فى معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله فتفسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا فى عدم تفسيره به فائدتان دفع توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمال النقيض فافهم (قوله فيلغو) قلنا لا لغو على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وعلى زعمه ان هذا المعنى يفيد لا يلتفت اليه مع ان معناه المغنى اظهر (قوله بالجزم المطابق) قلنا هذا ابعد بناء على انه ليس بلغوى ولا اصطلاحى غايته انه لازم للمعنى اللغوى فلا اولوية فان قلت لم لم يعتبر معناه الاصطلاحى ليحذف قيد الثبات قلت هذا لا يرد الا على الشارح رحمه الله على انه مدفوع بأنه اراد التشبيه فى الوجهين ولا يخفى ما فى التصريح به من المبالغة (قوله هو معنى العلم عندهم) لا يخفى ان العلم عندهم قد يستعمل فى معنى اعم منه على ما سبق من احد التعريفين فلا اغناء

فان قلت قد طبق الشارح التعريفين هناك قلت نعم ولكن يكفي لغرضنا جواز التغاير فافهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه بالذكر من بين سائر اليقينيات الاستدلالية هو الاعتناء بشانه على انه لا مضاهاة بينه وبينها لجواز نسيان الموجب ولا كذلك هذا ولو سلم فليس في تلك المثابة كما لا يخفى (قوله والاقرب) لا يبعد ان يكون هذا اشارة الى ما قلنا (قوله في قوة اليقين وكمال الثبات) هذا معتبر فيما قلنا ايضا (قوله المفيد حق اليقين) افادته له تختص لمن يوحى اليه واما غيره من ارباب الاستدلال التبعية لاصحاب الوحي فنصيبهم انما هو علم اليقين لكن اقوى مما يحصل بمجرد الاستدلال (قوله لا متواتر) سلب التواتر واعتبار الفرض للتمثيل لا حاجة اليه لان خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلا بعد في عده متواترا نعم ليس بمتواتر عند اهل الاصول وهو بمعزل عما نحن فيه (قوله وليس بذلك) لان الخبر المقرون لا ينفك عن قرائنه والا فلا يكون مقرونا ولو سلم فلا نسلم عدم انفكاك الدلائل ايضا

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذات والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق (قوله قوة للنفس) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له واما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما

اذ استلزام كل خبر علم انه من الرسول لدليل صدقه بالنظر الى كل من في طور « فلذا » الاستدلال ليس بظاهر (قوله هو قوة للنفس الخ) يناقض لما سبق في وجه الحصر من اطلاق المدرك على العقل ويمكن ان يقال انه تجوز فتدبر (قوله لا يسمى آلة له) قد يقال افاد الشارح فيما سبق ان الحواس ليس بخارج من ذات المدرك مع انها آلات الادراك

فلزم اطلاق الآلة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التى لاخروج للحواس عنها هى الشخص فلا بعد فى كون وصف الشخص آلة لنفسه الناطقة فتأمل (قوله فلذا قال قيل) لكنه لانجوز ح فى اطلاقه المدرك على العقل فيما سبق (قوله اشارة الى العموم) بناء على انه لولم يعم لقيده حذرا من التكرار الغير المفيد لاللرد ولالخصوص المفاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ (قوله اذلا كثرة اختلاف) قد يقال يكفيهم كثرة الاختلاف فى البعض لحصول التهمة بهذا القدر على ان تمسك خلافهم لايجب ان يكون صحيحا فى نفسه فتدبر (قوله المتسقة) الاتساق الانتظام ووجهه ان يحكم العقلاء بانطباق ادلتها على مدعياتها (قوله لان هذا) اشارة الى محصول ماسبق وهو ان الالهيات لاتعلم لكثرة الاختلاف (قوله فى هذه المسئلة) اى التى اشير اليها بهذا وهى مسئلة النفى فعلى هذا مدار الخلاف بينهم وبين اهل الحق على الثبوت واحتماله لاعليه ونفيه القطعى فافهم (قوله ايضا اى كادعائهم فى غيرها (قوله يرد عليه الخ) بناء على

فلذا قال قيل (قوله سبب للعلم ايضا) عدم تقييده بالضرورى اوالاستدلالى اونحوهما اشارة الى العموم ففيه رد لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لاالسمنية على ماوهم اذلا كثرة اختلاف فى العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر فى الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفى العلم لاالظن ولعلهم يدعون الظن فى هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان افادة الالزام لاينافى الفساد فى نفسه والحجج الالزامية شائعة فى الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا انما ينفى العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

ان ظاهر كلام الشارح عدتمسكهم من الالزاميات لكن الجواب عنه هو انه يريد انا نردد بين صحة دليلهم وفساده واياما يعترفون لايخل بنا اما الاعتراف بالفساد فلانه لامعارضة لعدم الاحتياج الى الابطال فى حصول ماندعى واما الاعتراف بالصحة فلان فيه مطاوبنا وبالجملة انه ليس كسائر الحجج الالزامية التى اذا ردد فيها يصح اعتراف جانب الصحة وبه تم الجواب ولايذهب عليك ان لهم ان يقولوا انا نعترف بالفساد وعدم الافادة عندنا ولايلزم منه ان لايفيد على زعمكم فلا تناقض وثبت الالزام فاحسن التدبر فيه فانه ليس ماأورده (قوله تقول) يقال تقول عليه اى كذب (قوله والمنكر ينكرهما معا) فبهذا الدليل ثبت احد المنكرين وهو العلم بالافادة

الذى قال به من قال بها ايضا فافهم (قوله وههنا توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العلمين لكن اللازم بط والملزوم كذلك امابطلان اللازم فلتأديته الى عدم وقوع الخلاف اوالى الدور فهذا التوجيه ينفى نفسها لكن الملازمة فى معرض المنع (قوله لان القضية الكلية الخ) والتوضيح ههنا هوان السمنية القائلة بالسلب الكلى فى باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحا فى قولنا بالايجاب الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثانى من ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة فى الايجاب الكلى بنفسه على ماقرره فلا يردان فى ابطال السلب الكلى يكفى الايجاب الجزئى فما الفائدة فى اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولا خلل فيه الخ) فيه ان التصديق بالنسبة الحكمية لا يستفاد منها لانها من قبيل التصورات وكل من الصنفين لا يكتسب من الآخر ولو سلم فلا نم ان فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اى توقف الشئ) فسره به لان اسم انه هو الاثبات الذى مآله اثبات الشئ بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله وثمرته (قوله والنظرى فداخ) حاصله ان نظرية الايجاب الكلى الذى نقول به فى باب افادة النظر لا تستلزم نظرية كل شخصية مندرجة فيه فافهم (قوله اذا لم تؤخذ الخ) هذا فيما اذا كان للعنوان دخل فى نظرية المحمول وقد يجئ من اداة السور فقط والظ ههنا الاول (قوله خرافات) بضم الاول بمعنى الموضوعات كذا فى الصحاح (قوله باول التوجه) يعنى لا بالحركتين كما فى الاستدلاليات فيدخل فيه ماعداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب)

وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) حاصله ان ثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذلم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان مايحصل باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجيه

(لا يلايم)

يعنى ماعدا العقل او مطلق السبب المباشر وان لم يساعدهما العبارة (قوله لا يلائم الخ) والحق انه وهم لما سبق من ان المشايخ لم يستقصوا فى تتبع الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلثة فالتقسيم ههنا انما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرته فيهاهى النظر فى المقدمات

لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضرورى كالعلم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما فى بعض الشروح من ان هذه البداهة عدم توسط النظر لا اول التوجه والضرورى يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا تعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر اه) يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لا تناقض) وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى

كما اشار اليه الشارح وما حصل منه بلا نظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات او الطرفين او التجربة او الحدس لا يقدح فى الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذ المباشرة فيه هى الترتيب الواقع فى المقدمات فعليك فهم المقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فهو ضرورى) اى حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب (قوله ان الضرورى فى مقابلة) قلنا نعم وقوله يرد الخ اذ لا مباشرة فى المثال والتجربى والحدسى اما بالنظر الى العقل فلعدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخرين فلانه لا مدخل لهما فيها لان المفروض انها محصول العقل فافهم (قوله مهملا الخ)

مهمل لكذبه (قوله فالاولى) لا صحة فيه فضلا عن الاولوية لكون الحكمين فى القسمين لغوا وما يقال من ان مغايرة اللفظين كافية فبنى على العجز عن فهم تغاير المفهومين ولعمرى ان بكر المحل العديمة المثال لم ينكشف وجهها لاحد على هذا المنوال فان شئت فانظر بعين الرحال وان شئت فاسلك طريق الضلال (قوله على نفى استقلال القدرة)

(٦) (خ) (ت)

قيل هذا التوجيه ليس بشيء لان التفسير عند من اخرج الحسيات محمول على معنى الاضطراري فتختص بعلم الانسان بنفسه وعوارضه وعند من ادخلها محمول على ان لا يكون العلم الحاصل مقدورا لنا فالحسيات على تقدير توقفها على غير الاحساس يكون غير مقدورة التحصيل والترك فيدخل لكن لا يخفى عليك ان توقف المقدورات على شيء آخر سوى قدرتنا لا ينافي مقدوريتها لنا كما في افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشارح

فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم مايقابل الاكتسابي والقسم مايقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقدم ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ماهو بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم ولا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

لم يدرج الحسيات باسرها في الكسبي كما يدل عليه قوله كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار كما لا يخفى والحق ان تدقيقات المتأخرين بمعزل عما نحن فيه (قوله فكان قسيم الشيء قسما منه الخ) القسيمية تقضي المباينة والقسمية ينافيها فتناقض (قوله ثم قسم الخ) ففي كلام صاحب البداية تقسيمات ثلث تقسيم مطلق العلم الحادث وتقسيم مطلق الاسباب وتقسيم مابسبب خاص (قوله فليس المقسم الاسباب المباشرة) هي صفة الاسباب على صيغة المفعول وقوله بسبب مباشر على التوصيف ايضا وكذا ماسيأتي (قوله ولو سلم الخ) يعني ولو سلم كون المقسم في التقسيم الثاني «قوله» الاسباب المباشرة فيجوز ان يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشر والاقسام التي من جملتها نظر العقل عموم من وجه (قوله والمقسم اي في التقسيم الثالث الذي هو تقسيم مابسبب خاص (قوله هو الحاصل بالاعم) اي بالعقل مع قطع النظر عن تقييده بالمباشرة وعدمها (قوله فلا تناقض اصلا) لكن ماقاله خلاف الظ كما لا يخفى (قوله بمعنى الحاصل بدون الخ) هذا من لوازم هذا النوع من اصل معناه اذ هو الحاصل بدون الكسب والمباشرة

على ماعرفت (قوله الاان تخصيص الصحة) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمى وبالشىء المعلوم نفيا كان او اثباتا فالمقصود اشعار افادته الظن لكن فيه ان قولنا والالهام ليس الامن اسباب الظن اظهر فى هذا المعنى مع ايجازه وعدم ايهامه لخلاف المقصود (قوله من الاجناس) المراد الجنس النحوى دون المنطقى فلامنع من ان يقال عالم الانسان كما يدل عليه قوله فزيد الخ (قوله للقدر المشترك) فيكون كل جنس فردا من مفهومه (قوله المشهور) ولو اجرى كلام الشارح على ماهو المشهور كما يلائمه عطف الصور السابقة على المواد فقدم الجسمية بالنوع يوجب قدم النوعية بالجنس لان نوع الاولى جنس الثانية لتبت مأاورده على عدم اندفاعه (قوله القديمة بالنوع) كنوع الانسان على زعمهم (قوله اوأراد النوع الاضافى الخ) يعنى ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافى بالنسبة الى مطلق النوعية فافهم (قوله والمشهور انه ليس بعين الخ) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متألفة على

(قوله الاان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر * صَحَّ عند الناس اَنّى عاشِقٌ غيرَ اَنْ لم يعرِفُوا عِشْقى لِمَنْ * اى ثَبَتَ وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود (قوله فكانه اراد آه) كلمة كَاَنَّ غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى ان المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بِعالَم بل من العالَم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها الا انه اسم للكل والا لَمَا صَحَّ جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جَوَّزُوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أواراد النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه آه) اى قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لايخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلاشبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلاوجود له عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر فى التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعتبر فى التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة فى المركب منهما ولايخفى عليك ان مراده رح الجواهر المجتمعة السريرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هى كذلك

و لا وحدة حقيقية لها لانها اما فى نفس الوحدة الشخصية او فى النقطة المشخصة او فى المفارق المشخص ليس الا كما بين فى موضعه واستعمال هذا اللفظ فى معنى الواحد الشخصية لو سلم وروده يردعليه ان التعريفات ليس للاشخاص (قوله هو وجوده فى موضوعه الخ) قيل عليه المراد ان اتصافه بالوجود لايتم الا بالموضوع لانه من علله بخلاف الجسم لكن فيه ان المنفهم من العبارة هو ان وجود العرض فى نفسه ووجوده فى موضوعه واحد واما وجود الجسم فى نفسه وفى حيزه فبينهما تغاير والتغاير فى جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله فى الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد فى جانب العرض ايضا بين وجوده وحصوله لموضوعه فورد ما نقله من شرح المواقف فان قلت فى العرض اعتبارات ثلث وجوده فى نفسه مع قطع النظر عن الموضوع ووجوده فى نفسه فى الموضوع ووجوده لموضوعه قلت ففى الجسم ايضا كذلك على التفصيل المذكور بوضع الحيز موضع الموضوع فعلى هذا يكون معنى كلام الشارح ان الاعتبار الاول عين الثانى فى العرض وغير الثالث فى الجسم ولا يخفى ركاكته (قوله يقوم عليه رابع الخ) مرجع الضمير ينبغى ان يكون احدهما لا ثالث اذ التقاطع فى الكل يقتضيه كما لا يخفى (قوله وان كان لفظيا الخ) اذ اما آل النزاع فى انه هل يكفى التركيب فيما وضع له الجسم ام لا وهو النزاع فى ان الجسم هل وضع لهذا المعنى اولذلك فلما انسد احتمال الاصطلاح من قبل تعين الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع فى المواقف الخ) قد ظن ان ماوقع فيه هو رجوع النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال فى الشرح وآخر ذلك المقصد يرفع الاشتباه عن المتن عند المنصف، (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه وبين الوهمى هو ان ادراك الوهم انما هو بوساطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف فرض العقل كذا فى حواشى خواجه زاده (قوله فالعقل فرض كل شئ الخ) قيل هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا لكن لا كذب اذ لا معنى

(قوله هو وجوده فى موضوعه) اى ليس امرا آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وُجِدَ فى نفسه فقام بالجسم وامكانُ ثبوت شئ فى نفسه غير امكانِ ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف (قوله اعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان ويوضع بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع فى المواقف (قوله ولا فرضا) اى مطابقا للواقع والا فالعقل فرض كل شئ (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه بان المقصود حصر ماثبت وجوده

للنزاع فى ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غير مطابق ولا يلزم الكلية ثبوتها انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشركة ففى الشخص فرض مع منع نفسه (قوله لا يقال الخ) هذا وارد على تقدير اعتبار الانضباط ايضا ولا ينافيه دفع المنع اذا احتمال جزء غير معلوم الثبوت كالهيولى والصورة والمجردات قائم فلم يبين حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله وايضا) سؤال على ماسبق من حصر المركب فى الجسم (قوله

لا يقال احتمالُ جزءٍ لا يدل الدليلُ على حدوثه ينافى غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجودُ جوهرٍ مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفتْ اليه وحَصَرَ المركب فى الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدمُ بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمالُ المركب فى المجردات مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا فلهذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكُرَيَّةَ الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) يَرِدُ عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد اكثر مما بَعْدَ العَشَرَةِ منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته (قوله الوجه الثانى) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يُوجِدَ الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كلُّ مُفْتَرَقٍ واحدٍ جزءٌ لا يَتَجَزّى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يَرِدُ اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل فى الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحى

اجزائه المعلومة الخ) اجرى عليه الشارح كلامه فيما سيأتى من قوله ان المدعى حدوث ماثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض ولا يبعد ان يكون ايضا ماسبق من قول الشارح من السموات ومافيها والارض وما عليه اشارة اليه اذ من الاجزاء ما على السموات ومافى الارض لكن المعلوم لنا بالمشاهدة هو ماذكر فمن خالفهما خالفهما بلا وثيقة فافهم (قوله خط بالفعل الخ) ان قيل لا خط بالفعل اذا تماسته بقطعة من سطحها الواحد مع ان الاجزاء المتماسة اكثر من واحد قلنا الفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل فافهم (قوله اى مستقيم) لزومه

اذا تماسته بجزئين واذا تماسته بالاجزاء جاز التخالف فافهم (قوله يرد عليه الخ) هذا غفلة عن كلامهم مبنى على تركب الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح فى وجه الضعف فح لا يتصور زيادة احد المتصفين بلا تناهى الاجزاء على الآخر ونقصانه عنه لجواز التطبيق الغير المتناهى حينئذ بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن

يرد بوجه آخر وهو ان امكان الافتراقات الى غير النهاية لا ينافي امتناع وقوعها دفعة لمانع بل هو الواقع لاستلزامه اجتماع جواهر غير متناهية في الوجود وهو باطل ببرهان التطبيق فلا بد في وقوع الافتراقات الغير المتناهية من ازمنة غير متناهية استقبالية فافهم (قوله الجسم المخروطي) هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينه وبين الآخر الذي له نهاية اخرى وهي نقطة في رأسه والمركز الذي هو جهة السفل نقطة في غاية البعد عن المحدد موجودة في ثخن الارض قائمة بها (قوله ولعل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهيولى الخ ولفظة الهندسة سهو او تحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبتني على اصل هندسي وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم (قوله واما لانها عرض) فيكون التعريف متناولا للقديم والحادث (قوله ولعل ما في الكتاب الخ) قد يقال ما وقع في شرح التجريد هو امكان الوقوع والمذكور هنا

الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفي حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينافيه استمرار الاولى (قوله المبني عليها دوام حركة السموات) اَدِلّةُ دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غيرُ مبنيةٍ على الاصل الهندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واِمّا لانها اَعراضٌ فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ) ذَكَرَ في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأى الشارح او مذهبُ بعضٍ منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تَستَدِلّ بما سيجئ من عدم بقاء مطلق العَرَض لكنه مسلك خاص للاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اِذِ القصدُ الى ايجاد الموجود ممتنعٌ بديهةً واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اى مستمرٌ فان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قِدَمُهُ قلت يبطله بُرهانُ التطبيق كما سيجئ نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون

ما ثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا يخلو عن وهن ما (قوله « لم يرد » لا الى نهاية) اى بالنسبة الى قبل المتعاقبات فافهم (قوله نعم يرد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

الفلك قديم على اصل الحكماء مثلا ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب امساكه عن الحركة فرضا فاذا حدث ذلك الشخص زالت الحركة وأجيب عنه بأن علة عدم الشخص على ماتقرر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان التطبيق وجب انتهاء علل العدم الى العدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس الاعدم اقصى علل الوجودات فلم يقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فاستمرت الحركة المستندة الموجب على الفرض لكن فيه ان عدم علة الوجود لايستلزم عدم الفاعلية فيجوز ان يكون علة وجود الشخص هو الواجب بشرط وقت حدوثه غايته ان يتسلسل اجزاء الزمان الذى هو من الامور الاعتبارية عندنا ولا يبطل برهان التطبيق تسلسلها وابطاله تسلسل عدمات الفاعليات انما هو لاستلزامه تسلسل نفس الفاعليات ولا يلزم هذا فيما نحن فيه فافهم هذا المقال وتجنب فيه عن ورطة الضلال (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث الخ) لاندراجه فى السكون لكن يرد كون السكون فى جسم حدث فى مكان فانتقل الى آخر فى الآن الثانى جزأ من الحركة (قوله كون اول الخ) يرد عليه ان لايكون الجسم فى آن الحدوث متحركا ولا ساكنا (قوله فى مكان اول الخ) الصواب حذف القيد كما لايخفى (قوله ينافى العدم مطلقا) اى سواء كان قبل الوجود او بعده على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذا امتنعت اعدامها باستنادها الى الموجب لكن فيه انه لا يمتنع اجتماع القدم مع جواز العدم فى ممكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجاده سبقا ذاتيا (قوله بتعين عدمى الخ) الظ انه علاوة على تسليم الاشتراك فى الماهية فيرد عليه ان يمكن

لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان اه) يرد عليه ان ماحدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم ان يكون كونه فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول وهذا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لايستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله لادليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بأن المجرد يُشارِكُهُ البارى تعالى فى التجرد فيمتازُ عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك بالعوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتَعَيُّنٍ عدمىٍّ كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة) كما ان ادلة نفيها كذلك منها ماسبق آنفا ومنها مايقال ما لادليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جِبالٌ شاهِقَةٌ لانَرَاها وانّه سَفْسَطَةٌ

الآثار الواجبة من المجردات فحاشا وكلا والالتجاء الى القول باختصاصها بالتعين الواجبي ليس بشئ اذ لااثر للعدميات فى الوجود فافهم (قوله ويجاب) لايقال الاحسن فى الترتيب ان يذكر الجواب المنعى قبل التسليمى لان الجواب سند لمنع وجوب النفى والعلاوة تسليم له فالترتيب على حسنه (قوله فحدوث البعض دليل) حدوث الحركة دليل لحدوث الثالث وهو لحدوث شكله فقس عليه غيره (قوله يرد عليه الخ) يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد مسبوقا بالغير كان الجميع بحيث لايشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود فى ضمنه فلا يرد لاهذا ولا نعيم الجنان لان عدم انتهائه لا يوجب وجود مالانهاية له بالفعل (قوله العالم الذى ثبت الخ) يعنى ان المراد بالعالم فى قوله والمحدث للعالم هو الله الثابت الوجود واعلم ان قول الشارح ههنا اى الذات الواجب الخ فيه ان الاعلام التى مفهوماتها

ويجاب بأن الدليل ملزوم للمدلول وانتفاءُ الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لايفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لابانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يَرِدُ عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى لهُ بداية فيأخذُ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لابداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهى والاصْوَبُ ان يُجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام فى الاجسام والافهو مايشغله الجسم اوالجوهر (قوله لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفةُ وكذا مجموعُ الذات والصفةِ مما يجوزُ وجوده وليسا من جملة العالم قلت هذا لايَضُرُّنا لما فيه من تسليم المدّعى وكلامنا فى الجائز المباين لكن يَرِدُ عليه ان يقال يَجُوزُ ان لايكون من جملة العالم الذى ثبت وجُودُه وحدوثُه فيصلح محدِثا لذلك العالم ومبدأله وحمل المحدِث

الاشخاص لاافادة فى حملها فهذا التفسير ممالاوجه له ومايقال من ان المراد «على» المفهوم الكلى فينافيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارجى كما هو الظاهر على ان ذكر العلم وارادة المفهوم الكلى لم يقع منهم فى تأويل امثاله اللهم الا ان يقال المحمول هنا هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام آخر ذكر بيانا وتعريفا لذلك المسمى ولام الذات

للعهد الذهنى والمرادالمفهوم الكلى فجاز حملها على هو (قوله على المحدث بالذات الخ) يعنى لوحمل المحدث فى قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث على الحدث الذاتى الذى قالت به الحكماء ويحتمل احتمالا بعيدا من حيث المعنى وان كان قريبا من جهة اللفظ انه اراد لوحمل المحدث على صيغة الفاعل فى قول المص والمحدث للعالم على المحدث بالذات لتم هذا الدليل لان المحدث الجائز الوجود محدث بالغير لامحالة ضرورة احتياجه فى وجوده الى غيره (قوله ممالايساعده) اذفسره بالمخرج من العدم الى الوجود واماعدم المساعدة على الاحتمال البعيدلان سياق كلامه يدل على انه اتخذ قول المص اشارة الى اثبات وجود الصانع ونفى محدث غيره فلو حمل الدليل على المحدث بالذات مما لايساعده كلام الشارح (قوله مايصلح علما) اى علامة ودليلا على وجود مبدأ له والشئ لايدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذلايكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا مايقال) الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحدادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفى قوله ابطال التس دون بطلانه اشارة الى ماقلناه (قوله وليس كذلك) لايخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهى ان يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا

على اثبات ان المحدث بالذات اى المستقل هو الله لبقى احتمال ان لايكون للعالم محدثا مستقلا فلم يثبت اصل وجوده بل الثابت هو لو وجد لكان مستقلا ولاينافى لماقلنا ان ادلة وجوده يثبت استقلاله ايضا الاعندمن لامذاق له (قوله فيلزم التناقض) لان القول بانه جائز الوجود قول بكونه من العالم على زعم الشارح والقول بانه مبدأ للعالم قول بعدم كونه منه (قوله الاول طريقة الحدوث) قيل لافرق بينهما الافى الالفاظ لان الشارح حمل كلام المتن على مسلك الامكان بناء على ان علة الحاجة هى الامكان فى الصحيح لكن لايخفى عليك ان اشارة الشارح فيماسبق الى اقوى المذاهب لاينافى ذكر طريقة الحدوث ههنا تيمنا لكونها مسلك الخليل صلوات الله تعالى عليه وسلامه ومتمسك قدماء اهل السنة مع انه لم يكتف بها وذكر الطريقة الاخرى (قوله افتقار الى ابطاله) اذ التمسك متفرع على الافتقار لامحالة (قوله الافتقار غير الاستلزام) اذ الاول يكون فى الاول والثانى فى الآخر (قوله اشارة الى ماقلنا الخ) اذ لو قال الى بطلان الخ لافاد ان البطلان واجب الحصول قبل اقامة الدليل او حين شروعها فافهم هذه الدقيقة (قوله طرف) اى من جهة الفوق (قوله كون الواجب معلولا الخ) لكونه من

الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لايقال هذا مناقض لماسبق لان التمسك فى اثبات الواجب ليس الا بدليل بطلان التس غايته لا بضم مقدمة فهو افتقار اليه لانا نقول انه لا بضم مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب و جزء من دليل بطلان التس و الجزء يغاير الكل و افتقار الثانى لا يخفى على احد (قوله مجموع المتوقفين) على صيغة التثنية كما اذا توقف كل من زيد و عمر و على علة فعلة مجموعهما الواجب خروجها عنه انقطاع التوقف عندها لعدم توقفها و انما فرض بين الشيئين لكفايته (قوله والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة الخ) المجتمعة منها ما توجد كلا منها علة على حدة او علة واحدة فى زمان واحد و المتعاقبة ما توجد كلا منها علة على حدة على سبيل التعاقب او علة واحدة بشروط متعاقبة (قوله لانها مترتبة الخ) الظاهر انه يريد ابطال رأى الحكماء على الوجه الذى تقرر عندهم لكن الترتب لا يكفى فى بطلان التس على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع فى الوجود فى زمان واحد و مايقال من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تناهى النفوس بما تقرر عند المتكلمين لا الزام الحكماء بما هو مسلم عندهم ففيه ان ضبط الوجود كاف عندهم «فتأمل» فلا وجه لتمحل الترتيب الذى لا دخل له فى غرضه انهم الا ان يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجرى فى مثل الحركات الخ) اى على رأى المتكلمين

فظهر ان امر الافتقار بالعكس و اعلم انه يمكن ان يُستَدَلَّ بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتَوَقِّفَيْنِ ممكنٌ فَعِلَّتُهُ اِمّا نفسُه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التس فى جانب العلل فقط وهى لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعمّ جانبى العلل والمعلولاتِ المجتمعة والمتعاقبةِ و به يَبْطُلُ عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وماذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها فى زمان واخرى اقل او اكثر فى آخر وقد يحدث آحاد منها فى ازمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفى انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد فى زمان واحد متناهية لتناهى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل تحت الوجود) اى فى الجملة ولو متعاقبة فيه فيجرى فى مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع فى حَدٍّ ما البتّةَ ولو سلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل مادخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا الا الى حدٍّ يكون متناهيا دائما ونظيره نِعَمُ الجِنانِ هذا لكن يُشْكِلُ بالنسبة الى عِلم الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصّلةً ونسبةُ الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك

(قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه تع لا يستلزم احد الوجودين الخارجي و الذهني و لا نم امكان الانطباق بدون احدهما اذ الاجتماع في الوجود شرط فتدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال (قوله و ذلك لان معنى الخ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقض بالعدد ههنا انما هو بمراتبه الممكنة و اما قوله و ذلك لان معنى الخ جواب عن النقض بمراتبه الموجودة لكن نقش امثال هذا العوج في الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدام عجيب و تجاسر غريب اذ لا يخفى انه لا نقض الا بالمراتب الممكنة التي دل عليها اول الكلام لكن باعتبار قيد اللاتناهي معها وجوابه ما مر من انه ينقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان معنى الخ جمع للانقطاع مع اللاتناهي و ازالة لتناقضهما هذا هو الحق في هذا المقام (قوله يعني ان صانع العالم الخ) و توضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير في صفات وجوب الوجود و لك ان تحمله على غير ذلك و هو ان قوله الصانع هو المسمى بلفظة الله لا يوجب الوحدة فلما وصف المسند بالوحدة علم انه واحد في فرده الصادق هو عليه اذ لا وجه لارادة الوحدة النوعية الظاهر ثبوتها لكل مفهوم فكان المؤدى ان الصانع واحد لان شأن محموله ان يصدق على ذات واحدة فلزم من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الا على ذات واحدة اذ المعرف يساوي المعرف (قوله قادران على الكمال الخ) الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العارية عن شائبة التعطل و ايجاب غير الصفات المؤدى احدهما الى عدم الصنع الناشي من امكان العجز و الآخر على عدم القدرة على الترك نقصان ظاهر مناف للوجوب و كذا

فتأمل (قوله فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة بالممكنات و العلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) توضيحه ان التناهيَ وعَدَمَهُ فرعُ الوجود ولو ذهناً وليس الموجودُ من الاَعْدادِ و المعلوماتِ و المقدوراتِ الاقدراً متناهياً و ما يقال انها غير متناهية معناهُ عدم الانتهاء الى حَدٍّ لا مزيد عليه و خلاصته انه لو وُجِدَتْ بِاَسْرِها لكانت غير متناهية (قوله يعني ان صانع العالم اه) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لو امكن الهان) اي صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى و لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع و القدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته

عدم ايجاب الصفات المستلزم لجواز العراء عنها فلا يرد ماذكر بحذافيره (قوله والفرق) قد عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدرة على ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف بالفعل مثلا فى شأن الواجب تعالى سفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود ان لم يكن نفس جمع الكمالات لكنه لاشبهة فى جمعها (قوله النقض) وهو الاجمالى ومحصوله هنا ان الدليل ليس بتام لتخلفه عن الدعوى فى مادة تعلق الارادة باعدام الصفات على الفرض (قوله الحل) وهو النقض التفصيلى حاصله ههنا مع المقدمة القائلة او لا فيلزم عجز احدهما بناء على ان عدم الحصول لمكان الامتناع بالغير ليس بعجز الخ (قوله لا يمكن فى صورة النقض) لان تعلقه تعالى بنفس أية صفة كانت تعلقا ايجابيا سابق سبقا ذاتيا على تعلق أية صفة كانت بشئ من متعلقاتها فافهم (قوله اذ لاتضاد بين الارادتين) اى لعدم اتحاد محلهما فالمراد التضاد الاصطلاحى واما تخصيصه بالنفى من بين اقسام التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الاانه ليس كالاقسام الاخر اذ مفقوده «اريد» هنا وحدة المحل فقط التى هى مفقودها مع زيادة (قوله عن المشية القطعية) فهى مبنى هذا البرهان عند اهل الاعتزال دون قسمها الآخر واما عندنا فلا معنى للمشية والارادة سوى

والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هف الثانى الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فالله تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود شئ مثلا يحيل عدمه والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن فى صورة النقض فلا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين اه) اى لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصلا فى محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع فى محل لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه (قوله امارة الحدوث والامكان) اى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة فلا تحصل قلت العجز بتخلف المراد عن المشئة القطعية التى يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك

ماعلى سبيل القطع (قوله اريد منك الى آخره) ان قلت انه لانزاع فى صحة هذا القول عند الفريقين فثبت قسم آخر للارادة عند اهل السنة قلت لفظ اريد عندهم فى مثل هذا المقام بمعنى ارجو فلا تعدد (قوله ابتداء الخ) اى فى حال اول وجوده لكن الكلام فى التكوين فلاحاجة الى هذا القيد اللهم الاان يكون المراد به معنى الاستقلال كمايدل عليه التأخير فاكل المعنى ان بطلان تعدد المؤثرين لايوجب انتفاء المصنوع لجواز استقلال الواحد فى ايجاده هذا ويمكن ان يرد هذه الملازمة الى القطعية بان نعتبره هكذا

اريد منك كذا ولا اجبرك (قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد هما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فعنى قوله على انه الخ يمكن ان لايبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قال فى شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لوتعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما اوباحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فح يرد منع الملازمة لان وجودهما لايستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فح يمكن اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها لاينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث

لووجب صانعان فى العالم لبطل التعدد بحكم امكان التمانع فلم يتحقق مصنوع بناء على مافى شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وبينهما وانما لم يلتفت اليه الشارح لكونه خلاف الظاهر وخلاف المقصود وهو اثبات توحيد الواجب تعالى مطلقا اللهم الا ان يقال التأثير فى العالم من الخواص اللازمة للواجب ومن ليس كذلك لاوجوب له (قوله فعنى قوله) محصوله تسليم للملازمة التى لا يتبادر اللازم المعتبر فيها من لفظ مايمكن جعله تاليا لها وجعلها احد شقى الترديد الذى شقه الآخر هو الملازمة المتبادر لازمها من لفظ تاليها بالامكان ترويجا لما توهمه الخصم وتزيينا له حتى لايعد الالتفات الى جوابه رذيلة (قوله ويرد عليه الخ) اذ علم يقينا ان ليس المراد تعدد المؤثر بل على الاطلاق والا لامتنع الشق الثالث كما لايخفى (قوله على تقدير التمانع الفرضى) بأن يعتبر التقدير هكذا لو تعدد الاله وتمانعا لم يتكونا الخ وقدر نفس التمانع لامكانه اذا مايلزمه هو عدم التعدد لاعدم التكون كما سبق (قوله عقلا) اى استلزاما عقليا قيد به لان التعدد يوجبه عادة كالحاكمين لكن لاضير فيه

بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر اويفوض
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه
والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفى
تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله
تعالى لو كان فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح
ان الملازمة قطعية اذ التوارد بط فتأثيرهما اما على سبيل
الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند
عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد
العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو
ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن
الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان
التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء
حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمح (قوله ومنع انتفاء اللازم
ان اريد بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود علته التامة لتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد
الا الدلالة الخ) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين
مقررين لكن تعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق
الانتفاء الثانى (قوله من غير دلاله على تعيين الزمان)
ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى لتم المقصود ايضا لان
الحادث لا يكون الها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع
بتغاير المفهومين) قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى
وقال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما على حدة (قوله تصريح بأن واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل

(قوله بأن يريد الخ) ارادة قطعية (قوله اويفوض) بلا ارادة قطعية (قوله فالحق ان الملازمة
قطعية (وتقريره هكذا
لو تعدد مؤثرهما المنحصر
طريق تأثيرهما فى الاجتماع
والتوزيع لم يوجد هيئتهما
المحسوسة الآن اما
الملازمة فلبطلان كون
احدهما صانعا بحكم مكان
التمانع فقوله عند عدم كون
احدهما صانعا اشارة الى
بيان الملازمة لكن لا يذهب
عليك ان هذا وان كان توجيها
حسنا مفيد القطعية الملازمة
الا ان الظاهر من الفساد
هو الخروج عن الهيئة التى
حصلت قبل وبالجملة
لا تجاوز عن مرتبة الاقناع
الا بتمحل (قوله المستلزم
للمحال) وهو عدم التعدد
واستحالته بالنظر الى كون
ما فرض من التعدد امرا
واقعا فى نفس الامر (قوله
مع وجود العلة التامة) اى
فى وقت تعلق ارادة احد
الواجبين ببقاء العالم مثلا فانه
لا نزاع فى ان تعلق ارادة
الواجب علته التامة
والواجب الآخر لما جاز
منعه بناء على تساويهما
تساويهما فى المنع جاز فساد العالم فى ذلك الوقت (قوله بحسب جميع الازمنة الخ) « صفة »

قديقال الاستعمال الثانى ايضا لايحقق الانتفاء الاستقبالى فلا دلالة على المقصود والجواب بانه

صفة محتاجه الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجئ تأويله (قوله اذلانعنى بالمحدث الاما يتعلق الخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لايتعلق بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يردان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أراد وابكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ماسيجئ فى التكوين فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلاقصد لايدل على العلم ولاغيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولايخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والافيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا (قوله كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير

معلوم من عدم جواز حدوث الاله ليس بشئ لتيسره فى الاستعمال اللغوى ايضا كما سيذكره فلا حاجة للعدول (قوله بايجاد شئ الخ) ان قيل هم قيدوا الشئ بالغيرية كما يدل عليه توصيف الشارح بقوله اخراج الخ ولاغيرية بين الذات والصفات كالاعينية قلنا المراد من قوله آخر هو نفى العينية فقط كما يدل عليه قول الشارح قبل نقلا منهم لكان جائز العدم فى نفسه فافهم (قوله بكونه نفسها) لهم ان يريدوا بكونه نفسها عدم زيادته بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن هذا المعنى فى بقاء الاعراض على مالايخفى (قوله لكن فى دلالة الاحداث الخ) تهالكوا على هذا الانكار ونحن نقول لاخفاء فى ان النمط البديع يعم المسموعات والمبصرات فيدل على ان محدثهما متصف بادراك خصوصياتهما

الواجب فى احد انهما على ماهما عليه وهو السمع والبصر غايته انهما نوعان من العلم عند

الاشعرى لجعله ادراك الاعيان علما و صفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل نقول بادراكه تعالى المحسوسات الثلث الاخر قلت لابد لنا من ذلك لكن لا نسمية بالاسماء المخصوصة لانبائها عن الا تصالات ولذلك عد الادراك صفة برأسها (قوله لقيام العرض الخ) رد عليه بان التبعية فى التحيز ليست من اللوازم المساوية لقيام العرض لتخلفها عنه فى قيام نفس التحيز بالمتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وانت خبير بان هذا الرد غلط محض وخطأ فاحش اذ لا شبهة فى ان تحيز نفس الجسم عرض له تحيز تبعى كسائر الاعراض ولا تحيز لذلك التحيز لتبعى لا بالاصالة ولا بالتبع لكونه وصفا اعتباريا والالزم قيام العرض بالعرض وهو باطل عندهم كما ان تحيزات سائر الاعراض بتبعية الجسم اعتباريات فمنشأ الغلط عدم الفرق بين التحيز بالعرض والتحيز الذى هو العرض (قوله لكن يعتبر فى التجزى الخ) قيل هذا انما يعتبر فى الانحلال و التجزى و التبعض مترادفان لكن الترادف بحسب اللغة لا ينافى « له » اعتبار الفرق فى الاستعمال بل يؤيده عدم ذكر الانحلال (قوله لكن يردان يقال الخ) اجيب

لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال فى مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضرورى ايضا (قوله أرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وايضا لا نم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك فى عدم صحة اطلاق مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يراد فه الشافى وليس بشئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا) لكن يعتبر فى التجزى كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعيض (قوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو) صرح به السكاكى وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى نعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يردان يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر جنسا مثلا فيلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) مبنى ان البعد امتداد

بان الشارح حمل المائية على المعنى المراد منها عرفا و قوله لان معنى قولنا ماهو الخ ابداء للمناسبة بين معناها الاصلى والعرفى ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تأويل محض والاقرب ان يصار الى ارادة الخاص من العام تجوزا ويحمل قوله لان معنى قولنا ماهو الخ على بيان عمومها ليصح الارادة المذكورة وانما لم يمض على عمومها لان المتكلمين على ان له حقيقة نوعية بسيطة (قوله له نوعان عندالخ) فيه ان القائلين بالبعد القائم بنفسه وهم افلاطون ومن تبعه فرقتان احداهما قالوا بجواز خلوه عن الاجسام والاخرى بامتناعه اللهم الا ان يقال ذكر ماعند الفرقة الاولى لاينا فى الغير فافهم قوله واماعند اصحاب السطح) وهم اصحاب ارسطاطاليس كابن سينا والفارابى (قوله فى جميع المذاهب) اى الثلاثة وهى القول بكونه سطحا او بعدا موجودا او موهوما (قوله علو بالنسبة الخ) وكل منهما جهة اضافية واما الحقيقية فالسفل منها هو المركز والعلو هو محدب المحدد ودليل عدم التحيز دليل عدم كونه تعالى فيهما (قوله ولا يلزم من تعدد الخ) كما انا نتصف بهما

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى الحيز او ينقص او يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والاجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها وسفل بالنسبة الى مافوقها (قوله اما ان تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفات الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لاتوجد الا فى الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى * تعرج الملائكة والروح اليه * وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى * يد الله فوق ايديهم * (قوله او يأول بتأويلات صحيحة) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع

(قوله يتقرب اليه بالطاعة) اى فيه ومجرور الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة) فيه انه لا يتأتى هذا التأويل فى قوله عليه السلام فى وصية بعض اصحابه فى لغزو واذا ذبحت فاحسن الذبيحة واذا قتلت فأحسن القتلة واجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته كما لا يخفى ويخطر ببالى ان يكون المراد بالصورة الجمال فالمعنى ان الله تعالى جعل آدم مظهرا لآثار جماله المعنوى كما خلقه على صفته فتخصيص الوجه فى الحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء فى ذلك وهذا تأويل حسن لكن لم أظفر به فى كلام القوم (قوله وقد صرح اى فى موضع آخر (قوله والتوفيق ماسيجئ) من ان المراد المساواة من جميع وجوه ما به المماثلة فههنا لا مجال لادعاء أن بين الوجودين مساواة من جميع الوجوه فمن حمل قول صاحب البداية بوجه من الوجوه على نفى دليل المماثلة فقد انحرف عن الاستقامة بأدنى وهم (قوله غير قابل الخ) ويمكن الجواب بان الامور لا يخ عن وجوب وامكان وامتناع والتعلق بكل منها واقع الا عند العجز من قبل العالم والله منزه عنه فان قلت يجوز ان ينشأ امتناع التعلق من الخصوص قلنا لا خصوص للمعدومات قبل تعلق علم الله فافهم « فلا » (قوله يعلمها من حيث هى كلياتها الخ) الضمائر الثلاثة للجزئيات لا يقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لا يخ عن لبسة لانا نقول لو قيل من حيث هى كليات لصح بلا نزاع وجواز اضافة لفظ الكلى الى جزئياته واضح فافهم (قوله مشية الفعل لازمة الخ) فيؤل قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كايجاب النار للاحراق (قوله ولا يدل عليها الخ)

يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان المماثلة آه) يرد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة والتوفيق ماسيجئ (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يَرِدُ عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) اى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كلياتها كعلم المُنَجِّم بِاَنَّ فى ساعةٍ كذا خُسُوفًا وهذا العِلْمُ يستمر قبلَ الوقوع وبَعْدَهُ (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منافى الايجاب هو القدرة بمعنى صحّةِ الفعلِ والتركِ واما القدرةُ بمعنى انه اِنْ شاءَ فَعَلَ وان لم يَشَأْ لم يَفْعَلْ فتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مَشِيَّةَ الفعلِ لازمةً (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشئ يقتضى الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجبِ والموجودِ وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به

بناءعلى ان القول بان مبادى تلك الصفات حقيقة فى حقنا ففى الواجب بطريق الاولى لئلا يكون انقص منا مندفع بان كون الذات مبدأ من غير احتياج الى صفة وجودية هو الاكمل لامحالة (قوله فلايتم بذلك غرضهم) لان الثبوت بمعنى الاتصاف لايوجب وجود الصفة البتة (قوله يأباه الخ) لاغبار فى وجه الاباء المذكور ثانيا واما المذكور اولا ففيه انه يجوز ان يكون تخصيص السلب لتبادر الوصفية الحقيقية فى العلم والمتبادر فى العالمية هو الاضافة فلا سلب (قوله وليس بلازم) فيه ان فى مغايرة مفهوم المأخذين المتساويين المحمول احدهما على الآخر موا طأة تأملا كما لايخفى (قوله بيان حكم الصفات الخ) فالجواب ضمنى (قوله لان المحذور الخ) الا ان اعتبار طى امور ثلثة تمحلظ كما لايخفى (قوله من اجلى البديهيات)

فلايتم بذلك غرضهم وقدفرعوا عليه الازلية بناءعلى امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لاعلم له) فان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم له صفة حقيقية له قلت يأباه قولهم بأن له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لاثبت فى غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المح وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمح (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة العلم فى شانه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته (قوله اشار الى الجواب بقوله) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على الاول لكن أشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لاهو والافلا مدخل له فى الجواب (قوله فلايلزم قدم الغير ولاتكثر القدماء) ولك ان تحمل كلام المص على انه لايلزم قدم الغير فلامحذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لامطلق التعدد فلايرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ماذكره لشهرته فيمابين القوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ولذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولايعلم به فليس بكافر ولاشك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات

فثبت علمهم بذلك لكن قد يقال لانم بداهته فضلا عن كونه اجلاها والافلا لاستدلال

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوجيه بانه تنبيه ينافي الجلاء (قوله على ان قوله تع) حاصله انه وان لم نجد في كلامهم التصريح بالقدماء المتغايرة الاان قوله تع شهد بذلك فظهر أنهم يقولون بها ويلتزمون ما لزمه من الكفر (قوله وايضا ترتب الحكم) الحكم الكفر والمشتق هو قوله تع قالوا وهذا ابيان لكفرهم مع قطع النظر عن اللزوم او الالتزام وحاصله ان الآية الكريمة دلت على ان سبب كفرهم هو قولهم المذكور اما بمجرده او بعلمهم بلزومه منه اوبالالتزام فافهم (قوله في الالتزام تعين) وبالجملة انا نستدل بوجود المعلول على وجود العلة فان انحصر العلة في الالتزام تعين ان قولهم قول على وجه الالتزام والافلا بخ من ان يكون بمجرد العلم باللزوم فتعين ذلك اوغير ذلك ان أمكن فكذلك فافهم (قوله حاشيتيه) اى طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفه الاسفل واحد وطرفه الاعلى ثلثة فالمجموع اربعة ونصفه اثنان وكذا الحال في سائر الاعداد فافهم (قوله اتفقوا

على ان قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * بعد قوله تعالى * لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة * شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والحيوة والعلم) من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بأنه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم القدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والا فواحد (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحداه) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبنى على هذا المذهب اوعلى التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بأن القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم

اذ لا رجحان لعد بعض ما تحت العشرة من الاعداد مثلا جزأ دون بعض وعد الكل «قوله» فاسد لزيادته عليها بخلاف الوحدات فانها لا يتوقف على الاعداد وهو يكفي مرجحا (قوله لا يوافق

مذهب المتكلمين) اذهم قائلون بقدم الصفات ولايقولون بالقديم بالذات فكلا جانبى الجواب بط (قوله والكرامية) قال فى شرح المواقف قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء

(قوله والكرامية الى نفى قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكون الوجودين آه) قالوا يقال فى العرف واللغة مافى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لايغايره ثوبه (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلى الخ) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخلف الوجودين والعدمين ظ على ان الاستلزام بين العدمين بط كما سنذكره (قوله بخلاف الصفة المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف فى الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او حيز فان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والعالم

(قوله فلا نقض الخ) قد يقال المشهور انه لا نقض فى التعريفات بالمحتملات نص عليه المولى خواجه زاده فى حواشى شرح المواقف اللهم الا ان يقال مرادهم تعميم التعريف للافرادهم المفروضة ايضا (قوله على ان الاستلزام الخ) اى الاستلزام الذى اعتبره بين عدمى الكل والجزء بان يكون الاول ملزوما والثانى لازما بط لجواز وجود الجزء بدون الكل فليس المراد نفى الاستلزام من اى جانب كان يدل على ما قلنا عدم تعرضه لنفى الاستلزام بين الوجودين لان الوجود الذى عده ملزوما ملزوم فى الواقع فالمقصود بهذه العلاوة تقوية نفى الاتحاد بنفى الاستلزام على ما لا يخفى (قوله اذ يجوز ان ينفك الصانع) قيل انما ينسب الانفكاك الى احد الجانبين اذا كان موجب الانفكاك حالة عارضة ففى الغيرين

الموجودين لا يوصف بالانفكاك الا ما طرأ عليه العدم والا فلا حاجة الى اعتبار الحيز فى الانفكاك من الجانبين لان الصانع ينفك عن العالم فى الوجود والعالم ينفك عنه فى العدم يدل عليه تخصيصهم

الانفكاك فى الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفراده بحيزه ونحن نقول ماصوره هذا القائل امر استحسانى غير واجب الاعتبار والافلا معنى لنفى التغاير بين الوجود القديم الغير المتحيز والمعدوم القديم الباقى على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اى لابالصانع ولا بمحله لعدمه (قوله الاعراض اللازمة) كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان (قوله بلا مانع اصلا) فيه انه تخصيص للتعريف بالاعم وهو غير مرضى على مامر (قوله ليسا بموجودين فى الخارج (اى لا يتصور وجودهما فيه مع كليتهما فلا يرد انهم تعرضوا لاخراج الجسمين القديمين مع انهما ليسا بموجودين فى الخارج فافهم (قوله ظاهر الخ) وهو ان لمحله مدخلا فى هذيته (قوله خلل) قد يقال لاخلل فيه اذ المراد تصوره بدون اضافة المعلولية لكن فيه انه يلزم ان يكون الغيرية بمجرد الاعتبار اذ لو اعتبر اضافة مابين الشيئين كانا لاغيرين ولو لم يعتبر لم يكونا كذلك على ان قول الشارح فيما بعد والحاصل ان وصف الاضافة معتبرة يعمه كما لا يخفى (قوله غير كاف) يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على » أنه كاف وفى بعض النسخ لم يرد بدل يرد فح كان النظ منه افادة زائدة لاردا على الشارح كما ظن (قوله تصحيف فصل الخ) اى تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد مالا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام فى الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى (قوله مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل) اى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونا غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا آه اذ التصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق فى اول الكتاب (قوله وان يكون العشرة بدونه) قد وقع فى عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه

قديجئ ان بالكسر نافية فلاتصحيف (قوله على ماسبق الخ) قيل على خبر صار بتقدير المضاف اى ذا أن يكون الخ والانتقاض ما للازم هو انه لو عول على هذه النسخة لكان التعريف

على ماسبق الابتحمل تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة (قوله ولايخفى مافيه) لان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لايقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لايقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله ينكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل (قوله تؤثر فى المقدورات) بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فح تعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لايزال وحادثة عند الآخرين (قوله هى بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلايرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلايتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلاينحصر الصفات فى السبع

المستنبط منه للغير غير جامع وقوله ايضا مصروف الى التمحل (قوله وتعلقات حادثة متناهية بالفعل الخ) وغير متناهية بالقوة (قوله ممكن الوجود من الفاعل) وهو غير الامكان الذاتى (قوله للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق قيل الفصل بينهما بالحيوة دليل المباينة واقول هذا على الشارح وعلى تقدير صحة تفسيره لاوجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين على ان التنبيه على صحة الاطلاق لا يتوقف على الترادف بل يكفيه عدها من الصفات الذاتية فعده بعيدا من العجائب فان قلت ففى غيرها من الصفات اشتراك فى هذا المعنى فاوجه التخصيص قلت هو كونه علة الذكر ههنا دون هناك (قوله عند الاشاعرة) اى الجمهور منهم فلامنافاة بينه وبين دخول بعض الاشاعرة فى المؤولين كما ظن (قوله ومن تمسك به) اى بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم (قوله يلزمه القول بسائر الحواس الخ)

جر بانه فيها بلافرق بين حاسة وحاسة (قوله تحدث لها) لايقال لايسة فى اتصاف الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لانانقول لامحلية حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم (قوله وبه يندفع قول الحكماء) وجه الاندفاع هو ان العلم بالوقوع فعليا كان اوانفعاليا الايخ عن القسمين وكل منهما لايصح مخصصا فلئن قيل ان العلم بالشئ باعتبار ماسيتجدد يصح مخصصا وهوغير تابع للوقوع قلنا المراد متبوعية تقرر الوقوع فافهم (قوله هو العلم الانفعالى) هو على زعمهم مالايترتب عليه صدور المعلوم عمن اتصف به والفعلى خلافه (قوله هو العلم بالمصلحة) اى التصديق بها قيل الاصحاب قد جزموا القول بان العلم بها لايكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المسماة بالاورادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولانفعله لكسل ونحوه على انه لاموجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ماهو عليه تخصيص بلامخصص وانت خبير بان عدم كفاية العلم الحادث الضعيف موصوفه فى صدور الافعال ينافى كفاية العلم القديم القوى موصوفه وامكان « لا » تصور كل موجود على وجه احسن بما هو عليه لايوجب ان المصلحة فى وجهه الاحسن لجواز كون المصلحة فيما هو عليه وهذا يكفى مخصصا والحق انه لامخلص الابيان تساوى طرفى فعل ما كما اشار اليه رح (قوله هذا تفسير ارادة الواجب) قيل فيه تأمل اذ المراد انه لو صح اطلاق المريد عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وأنت خبير

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لايقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض عليه بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والايلزم الايجاب لايقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانانقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلامرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للوقوع وغيره فلايكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لاالفعلى نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولامخلص الابيان وجود فعل يساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكره ولاساه) فان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى

بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لايساعدهذا المقصود ولوسلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والافتفرع الارادة على الشعور مما لاخفاء فيه (قوله يصلح مخصصا) فيه ان الافعال اذا كانت الاصابة فيها اضدادها سهوا فهذا يكفى مخصصا الا ان يقال يجوز قيام فعل مقام فعل آخر (قوله للعلم المطلق الخ) قيل عليه المخبر بوقوع نسبة مامع علمه بارتفاعها مثلا يجد فى

لايصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهوقول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق (قوله اذقد يخبر الانسان عما لايعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد واعلم ان هذا المقام مجاز للافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات هذه الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولايجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق (قوله كمن امر عبده اه) فانه يأمره ويريد ان لايفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لاطلب فى هذه الصورة كالارادة فالموجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر

نفسه معنى ايجابيا ليس يقينيا ولاظنا ولاشكا فالقول بمغايرته للعلم اليقينى دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافه ولايخفى عليك انه لاثبت بمجرد كونه مغايرا للثلثة مغايرته للتصور ولايلزم من قوله بل يعلم خلافه ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف فى مادة واحدة على ان طى ذكر الظن والشك لا يوجب القول باحتمال الاتحاد اذ ما اراده رح من الحصر انما هو الاضافى المقصود منه عدم الدلالة على مغايرته للتصور كما يفهم من تعليله فالاجتراء عليه المؤذن بالتعصب عجيب وغريب (قوله وقياس الغائب) يعنى انه يجوز ان لا يكون الكلام النفسى

الذى سيستدل على ثبوته له تعالى كالثابت لنا فلا يلزم من مغايرة كلامنا لعلمنا مغايرة كلامه لعلمه فسقط ماقيل من انه لايرد لان ماذكره تصوير للكلام النفسى لخفاء فيه وليس ببرهان على ثبوته فافهم (قوله مجار الافهام) من حار يحار حيرة (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ لخ) قيل هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهرى كما هو المراد والمتبادر

من كلامه لايستلزم ان لا يكون مدلوله اصلا على ان قوله تعبيرات عن معنى واحد يرشدك الى انه مدلول ايضا فلا عدول عن رأى القوم الا عند العاجز عن جودة الفهم (قوله تعبير عن الحالة الخ) والتفصيل هو انه اذا قصد من بصدد الامر التعبير بصغيته وجد فى نفسه حالة هى موجودة فى الخارج عندهم كالعلم مغايرة له لما سبق مسماة بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأمور به أو لا الا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكلفين بالايمان مع انه لا يريد منهم فلو قلنا انه ليس بامر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم امتثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق العذاب فمن لم يفهم مآل مقاله الملخص أتى بالعجايب التى لا يتفوه بها عاقل (قوله مغايرتها للعلم) اى على زعم الشارح وان ورد عليه وارد فافهم ولا تنحرف عن المقصد بأدنى وهم (قوله لا بد فى التوفيق) الظ ان يقال فى دفع التدافع ان الشرع المذكور فى التلويح هو الاسلام المتوقف ثبوته على المعجزة التى هى الالفاظ القرآنية المنظومة على وجه البلاغة البالغة الى الذروة ولا شبهة فى جواز اطلاق الكلام عليها و الموقوف على الشرع المذكور ههنا هو الكلام النفسى

تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التى ثبت مغايرتها العلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد فى التوفيق من التمحل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ فيأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة

فان قيل التوقف على الالفاظ توقف على النفسى لانها قالبه « والجواب » قلنا عدم قول المعتزلة به مع قولهم باعجازها يدل على عدم الاستلزام عقلا فافهم (قوله من التمحل) بناء على ان النظم فى سلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ما هو الصفة التى هى النفسى لكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما فى التلويح من الشرع مجموع الشرعيات فلا دور فى توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف الاجزاء على الاجزاء فافهم (قوله هذا قول الحنابلة) وبالجملة ان فى كلام الشارح لفا ونشرا غير مرتب وهو ما عطف احدهما على الآخر من الطائفتين القائلتين وكون الكلام عرضا وما عطف عليه من العرضية مع القدم والاول للثانى والثانى للاول فافهم

فانه نفيس (قوله صفة شخصية) اى واحدة بالشخص والتكثرات اعتبارية (قوله لانه كلام مخصوص) اى مقيد بوصف كلى (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) قيل فى امكان ارجاع كل الى كل باعتبار نوع الاستلزام بعد لايخفى لكن لايخفى عليك ان لابعد فى استلزام الكل الجزء على ما قرر الشارح فيتحد الكل بالجزء على الفرض فعد ارجاع بعض دون بعض بعيدا ليس الا من محض التعصب او عدم التفطن لقوله ولو سلم فافهم (قوله فى كونها سفها) قيل لاسفه اذا فرض ان الصادق قد اخبره بولادة ولدله ونحن نقول موجب السفه استعمال صيغة الخطاب بلا مخاطب سواء تحقق وجوده بعد اولا والكلام عليه مكابرة لايخفى (قوله تنبيه على الترادف) فيه ان القرآن خاص بالفرقان وكلام الله يعمه وسائر الكتب المنزلة فلا ترادف اللهم الا ان يقال ان القرآن النفسى عام ايضا الاان دون ثبوته خرط القتاد (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة) يرد عليه ان المناسب اذا ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال مآل كلام الشارح انه لوكان بمعنى الايجاد لزم ان لايتنزه الله تعالى عن حمل الاعراض عليه كما لايتنزه عن حمل

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لاينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى آخر ليس أولى من عكسه ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل) اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلا شك فى كونها سفها لايقال يلزم منه ان لايأمرنا النبى عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريحى والضمنى والسفه هو الامر الصريحى للمعدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم آه) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وانت خبير بان المتحرك) يعنى ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والاصح اتصاف البارى تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الخ)

صفاته لكن التالى باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال بالتوقيف اولا فظهر منه ان حمل المشتقات بمعنى قيام المأخذ فافهم (قوله يرد عليه ان هذا جواب آخر) يعنى ان المشهور انهم يجيبون هنا بطريقين واختيار المص انما هو الاول وظاهر كلام الشارح يشير الى الثانى فمن اول وادعى خفاءه على المعترض فقد غفل عن ذكره الدال والمدلول فى الجواب الاول على انه لو اعتبر التأويل لاتحد الطريقان وورد ايضا ان التأويل ليس بأولى من التأويل فافهم (قوله منقولا لامشتركا) التزم بعضهم انه منقول عرفى وعد احتمال الاشتراك وهما لكن المشهور ان المنقول باعتبار الهجر يمتاز عن الحقيقة والمجاز فاحققه رح هو الجواب الصواب ان قيل لاجواب فيما حققه عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت اليه لما أفاده الشارح حيث اعتبر الوضع فافهم (قوله ان كان اسما لذلك الشخص) قد نختار هذا الشق ونمنع لزوالمثلية لجواز ان يكون قرائتنا اظهار الاتحاد فلا فساد فى حدوث « ملع » الظهور ولعله هو التحقيق فى هذا المقام وان ذكر فى الجواب غير هذا (قوله فصح نفيه عنه) قيل

يرد عليه ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المص والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) وقال بعضهم خُصَّ به لِمَا سَمِعَهُ من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو باعتبار دلالته) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا ويكون ايضا مجازا فى المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لايقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لايقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع فى الكلامين مشكل لاضرورة فى التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لايكون ماقرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان مايقرؤه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولامخلص الابان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء فى نفسه) يشكل الفرق ح بين قيام

ان اريد السلب نمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره نمنع البطلان لكنه لايلتزم عاقل ان لايسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرآن وسمى به العام الموجود فى اى موضع كان فافهم (قوله ملع ولمع الخ) قيل المراد عدم ترتب الاجزاء فى الوجود لاسلب الهيئة التأليفية فلا اشكال ولايذهب عليك انه اذا تلفظ ثلاثة نفر مثلا

ملع ولمع ونظائر هما اذلافرق الابترتب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجئ اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لايقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله واما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفسُ التكوينِ المتصفِ به البارى تعالى اَزَلاً تَعَلَّقَ بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ماعدا الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب (قوله ولادليل على كونه صفة اخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

حروف ملع كل منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث يسمع منهم الحروف بلا ترتب فلا شبهة فى انه ح يلزم انتفاء الهيئة التأليفية فى الوجود ويحتمل اللفظ لمعنى كل من لمع وملع والحاصل ان الوجود الدفعى ينافى الترتيب الوضعى الا فى النقوش المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيهما (قوله ولظهور بطلانه) مرجع الضمير القيام بالغير (قوله يرد عليه ان لزوم آه) وجوابه ان المراد الجواز الوقوعى اى لوقع تلك الاطلاقات من اهل اللغة (قوله وقد اشرنا الى ماله وعليه) اى فيما سبق من بحث

عدم زيادة الصفات فلينظر فيه (قوله ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده) قيل عليه تجويزه سدلباب اثبات الصانع لكنه وهم اذ السد فى تجويز كفاية تلك الذات فى الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ليس بذلك (قوله كأنه اراد ماعدا الخ) قد يقال كل من الوجوه ليس يثبت لازلية الصفة الوجودية غايته ان الوجه الثانى

يثبت الازلية مع قطع النظر عن قيد الوجودية فلا وجه للاخراج عن الاراة وانت خبير بان الوجوه سبقت لاثبات الازلية لكن دلالة الثلثة عليها متفرعة على وجودية الموصوف لا الثاني (قوله فكيف لايكون صفة اخرى) قيل المعنى الذى هو مبدأ صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدورات الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون صفة اخرى واقول وصفه تعالى ذاته فى الازل بانه الخالق ينافى هذا فلا محيص عن ارتكاب مبدأ آخر وادعاء الفرق بينه وبين سائر الصفات بوجوديتها وعدميته تحكم لايخفى ولعل هذا هو الذى شجعه على الانكار بالنفى فافهم (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) قيل فيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج وسيجئ انه لايتحقق بدون المكون ولايذهب عليك انه ليس عين التعلق بل هو اضافة حاصلة منه ولوسلم فبقيد القوة (قوله الزاميا) فلا يجب التحقيق فى جميع مقدماته (قوله ويمكن ان يراد بالفعل ماجواب الخ) هذا هو التحقيق اذ الفعل والخلق وغير ذلك شائع الاستعمال فى نفس الصفة فافهم

فكيف لايكون صفة اخرى (قوله والمكون حدث بحدوث التعلق) او يكون التعلق الازلى لوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (وقوله ومايقال) اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) اى ومن اجل ان المراد بالحادث ماوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جَعَلَهُ بعضُهم من تَتِمَّةِ الجواب وحَمَلَ الغيرَ على المُصْطَلَحِ وقال وَهُوَ غَيْرُهُ لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافةً كالضرب والا لما كان غيراً لِامتناع انفكاكه عن المُكَوَّنِ وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المُكَوَّن موجودة فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب كالعَرَضِ مع المَحَلِّ والصفةِ المحدثةِ مع الذاتِ (قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولوسلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولوسلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا

(قوله جواب التسليم الاول بل الثانى)جواب الاول هوان امتناع الانفكاك من جانب لايوجب العينية وجواب الثانى ان الصفة التى بينها وبين موصوفها جواز الانفكاك ولو من جانب غير لاغير (قوله امالغوى) لاوجه للشق الاول بعد ثبوت قدم التكوين سابقا (قوله لانه قديم بدون التكوين) قد يقال هذا مشترك بينهما اذ الكلام على فرض العينية (قوله باحتمال الواسطة) قد يقال ان الوجوب جامع للكمال وكون الاختيار فى المخلوق دون الخالق ينافيه بالجملة بعد دلالة نظام العالم على ثبوت الاختيار لاوجه لاعتباره فى الوسط دون الواجب فافهم (قوله قائل به) لانهم باشروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابى الذهن عن الجواز رأسا لما باشروها (قوله كون المفروق مبصرا) قد يقال يقتضى كون شئ ماهناك مبصرا هواما نفس الموصوف او بعض الاصاف وبهذا يتم الاستدلال واما ما قيل من انه ليس باستدلال بل تنبيه فعجز محض فافهم (قوله يرد عليه ان التحيز) قد يقال المراد من الرابع المسلوب هو المتوهم عليته فآل هذا الاعتراض الى ماسيورده الشارح رح من النظر

جواب التسليم الاول بل الثانى ايضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد (قوله اقدم منه) القدم اما لغوى فالمعنى أدوم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اَقْوىٰ منه قِدَماً واَوْلىٰ به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرائى (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لايقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعيا قلت يجوز ان تشترط بشئ من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الموجود (قوله لان التأثير) لا يقال سيجئ ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولا معنى لادعاء كون القبول والتأثير امرا واحدا لانا نقول العلة القابلة للرؤية علة لصحتها فلا غبار وما يقال من ان الصحة عدمية لا تقبل الاثرية فدفوع بان المراد من التأثير كون الشئ مدار اللآخر (قوله جواب لقوله) وتوضيح الجواب عن الاعتراضات هو ان المراد بالعلة المدار الذي يدور عليه اتصاف الشئ بصحة الرؤية ولا شك انه وجودى واحد مشترك فبكونه وجوديا يندفع الاول والثالث وبالوحدة والاشتراك يسقط الآخران الثاني بالاول والرابع بالثاني (قوله وهو لا يدفع) ساقط كما عرفت (قوله الطريق المذكور) يعنى الوجه الاول (قوله ويستلزم استدراك) وهذا وما بعده من اللوازم مبنى على كون هذا الكلام عدولا عن الطريق المذكور لكنك قد عرفت ما فيه (قوله يكفي ان يقال) هذه الكفاية لا يضر تقرير الوجه على وجه التفصيل اذ تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة (قوله رد بان مفهوم الهوية) يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقه بالشئ المتصف بها لا بصحة وحاصله تعلقه بالوجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المدرك هو الموجود لا باعتبار خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به لا ينكر اشتراك الكون في الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغي ان يفهم الكلام (قوله منقوض بصحة الملموسية) وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته

وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله يتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز ان تكون خصوصية آه) جواب لقوله الواحد النوعى قد يعلل الخ ويَرِدُ عليه ان حاصل هذا الكلام هو انّ مُتَعلَّقَ الرؤيةِ اَمْرٌ مشترك في الواقع وهذا لا يَدْفَعُ الاعتراضَ عن الطريق المذكور ويستلزمُ استدراكَ التَعَرُّضِ لرؤيةِ الجوهر والعرض ولاشتراكِ الصحة بينهما ولاستلزامِ الاشتراكِ في المعلول الاشتراكَ في العلة اذ يكفي انْ يُقالَ إذا رَأَيْنا زيداً لانُدْرِكُ منه إلّاهُوِيَّةً مّا وهى امرٌ مشترك بين الواجبِ والممكنِ (قوله انما تدرك منه هوية ما) رُدَّ بِاَنّ مفهومَ الهُوِيَّةِ المطلقةِ اَمْرٌ اعتباريٌّ فكيف يتعلّق بها الرؤيةُ بل المرئيُّ خُصُوصِيَّتُهُ الموجودةُ فلعلّ تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملْمُوسِيَّةِ على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) يرد عليه انه

لاستلزامه المحال وهو صحة ملموسية البارى تعالى عن ذلك (قوله يصح ان يقال) قيل عليه صحة ذلك لغة ممنوعة والمقصود التمسك بالظواهر وانت خبير بانه كلام على السند اذ

يصح ان يقال اِن انعدم المعلولُ اِنعدَمَ العلة والعلةُ قد يمتنع عدَمُهُ والسرُّ فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى واجيب بأنّ النظرَ الموصولَ بإلى نصٌّ فى الرؤية فلا يُترَكُ بالاحتمال مع ان طلَبَ العلم الضرورىّ لِمَن يُخاطِبُهُ ويُناجيهِ غيرُ معقولٍ كذا فى شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلمُ بِهُوِيَّتِهِ الخاصّةِ والخطابُ لا يقتضى الّا العلمَ بوجهٍ مّا كمن يخاطبنا مِنْ وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين) روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمعتزلة أن يَقولوا نِزاعُنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤيةِ المُخالِفةِ لهٗ بالحقيقةِ المسمّاةِ عندكم بالرؤيةِ والانكشافِ التامّ وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يَرِدُ عليه انّ عدَمَ مدح المعدوم لاشتمالِهِ على معْدِنِ كلّ نقص اعنى العدَمَ كما انّ الاصواتِ والروائحَ لا تُمْدَحُ مع امكان رؤيتها لكونه مقرونةً بِسِماتِ النّقصِ والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد وَرَدَ التمَدُّحُ بنفيِ الشريك واتّخاذِ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها)

الظاهر ان قوله لم يرد الخ منع لكلية المقدمة القائلة والتعلق بالممكن ممكن اللهم الا ان يبين المساواة او يدعى كونه معارضة لدليل تلك المقدمة (قوله لمن يخاطبه) المنصوب راجع الى من وفاعل الفعل الطالب فافهم (قوله هو العلم بهويته الخاصة) قيل فى الجواب ان اريد بالعلم بها انكشافها انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر فلا بد من تصويره وانت خبير بان المراد الانكشاف التام بالعقل لا بالبصر و الرؤية هو الثانى لا الاول (قوله والخطاب لا يقتضى) اى لا يتوقف الا على العلم بالمخاطب بوجه فان من يخاطبنا من وراء الجدار يكفيه العلم بنا بوجه فافهم (قوله للمعتزلة ان يقولوا) ليس لهم هذا لان ما نقول به من الانكشاف التام وان صح حصوله لا بالبصر اذ

يجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس الا انا ذهبنا الى صحة حصوله به ايضا وهم لا يقولون به فافهم (قوله لاشتماله على معدن كل نقص) قيل المدح بجهة لا ينافى الذم بأخرى ولا يذهب

ولو فى حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم (قوله اى عملكم) على ان ما مصدرية ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما ما الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظا(قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة فى ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة (قوله المدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اى قوله تعالى كن فان الله اجرى عادته فيما اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل آه) يؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهى من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هو عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وانت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لا سترة فى صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته

عليك ان جهة المدح قد تخرج عن شأنها بالمقارنة ببعض النقائص والانكار مكابرة (قوله ولو فى حال المباشرة) قيل عليه عدم العلم فى تلك الحال لا ينافى الشعور فان الانسان اذا زاول عملا قد لا يتشبث ذلك فى ضميره لقلة التفاته وانت خبير بأنه يريد انه لا يقدر على التفصيل ولو توجه اليه بالتفات كثير فاندفع الاشكال فاياك والضلال (قوله بمعنى المفعول) فيكون ما تعملون فى الاية الكريمة بمعنى المعمول وهو الحاصل فى المفعول به وحاصله ارادة الحاصل بالمصدر (قوله ثم يحمل الاضافة) اعتبار هذا الحمل ولو فى مآل الآية لا بد من ذلك اذ المدعى انه تعالى خالق لجميع الافعال العبادية (قوله يعم) هذا العموم صرح به الشارح رح ايضا فى ما الموصولية فانهم (قوله خلاف الظاهر) اذ الظا عدم الاختصاص (قوله اشارة الى خطاب التكوين) وانما

ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قال المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى (قوله وللعباد افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بأن يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجرى الا فى المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعرى لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بيان بالنسبة الى الموجودات فقط

لم يجزم الشارح به لاحتمال ترادفه للقضية (قوله ولا من سائر الحيثيات) كحيثية كونه كفرا مثلا (قوله اختار الشارح) وأنت خبير بأن تعبير الشارح بالمقضى يشعر عدم جواز الرضا من حيثية كونه مقضيا والحق انه انما لم يرد النهى عن رضا كسبه وقضاء الله تعالى متفرع على علمه التابع للمعلوم فافهم (قوله وقد لا يجامعه) فى ايمان المؤمن يجامع وفى ايمان الكافر لا اذ لا يخفى ان فيه ترك التعرض مع انتفاء تعلق الارادة (قوله واعلم ان المؤثر) حاصله ان فيه ستة مذاهب (قوله مر ذكره)

و هو انهما تصرف له تع فيما هو خالص حقه و مآله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم (قوله وقد فصل فى السؤال) لا حاجة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعتراض على المقصود الذى هو نفس التعميم و هذا كلام على ادلة الاختيار متفرع على التعميم فافهم فانه قد خفى على الناظرين

وقد فَصَّلَ فى السؤال والجواب ههنا مالم يُفَصِّل هناك (قوله فيجب) والاجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلّفُ المُرادِ عن ارادته وهكذا الحالُ فى الامتناع وانت خبير بانّ الاعدام الازليّة ليست بالارادة لانّ اَثَرَ الارادةِ حادِثٌ فتعميمُ الارادة محلّ بحث ولذا ورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال اِنَّ تعلّقَ الارادةُ بالوجود يجب والّا يمتنع لانها علّة الوجود وعدمُ العلة علّةُ العدم هذا والمعتزلةُ لما جوّزوا التخلف عن الارادة فى غيرِ فعلِ نفسِه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا) قد يُمنَعُ هذه المقدمة ايضا لان العِلْمَ تابِعٌ للمعلوم فلا مَدْخَلَ للعلم فى وجوبِ الفعل وسلبِ القدرةِ والاختيارِ وكذلك الارادة اذا تَفَرَّعَتْ عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعلُ العبد كحركة الجمادِ وهو المقصود ههنا واَمّا اِنّ ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يُوجِدُ شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسّط واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيارُ بمعنى الارادة صفةٌ من شانها ان يتعلّق بكلّ من الطرفين بلا داعٍ ومرجّحٍ فكونُ الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله وايضا منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فبنى على ازلية تعلقاتها ايضا

(قوله لان اثر الارادة حادث) يعنى على ماهو المشهور عندهم وان جاز ان يقال يجوز ان يكون سبق الارادة على المراد ذاتيا (قوله فليتأمل) لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه السببية والسببية فلا بعد فى استلزام المسبب للسبب فافهم (قوله فيلزم الجبر) اذ صرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف بأصله منه (قوله لا يستلزم الجبر) اذ على مذهبه ان صرف الاختيار الى الجانب المختار بصنع منه تعالى ومن العبد وان كان اصله بخلافه (قوله توجيه النقض بالعلم ظ) اذ تعلقه قديم (قوله فبنى على ازلية) اذ لو حدثت لكان الفاعل متمكنا من الترك حال صدور الفعل منه فان قيل ازلية تعلق العلم ينافى هذا التمكن «وقد يجاب» فثبت الوجوب من جهته فلا حاجة الى ازلية تعلق الارادة قلنا الكلام فى ثبوت الوجوب من جهة تعلق الارادة وماقيل من ان الوجوب من هذه الجهة لا يتوقف

على ازليته كما فى افعال العباد فوهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعلق حادث الى

وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لابعدها وكان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا فى بعض الافعال) اى بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد اه) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت فى ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشئ لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة فى مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله فى التأثير على ان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجرى فى ملكه الا ما شاء (قوله وهى علة للفعل) اى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى له كيبس الملاقى له ولك ان تقول من شانها التأثير عنده ومن شانها

فعل من افعال العباد يتمكن العبد من تركه حال صدوره منه واما افعاله تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته ففيها تمكن من الترك حين ما صدرت فافهمه فانه نفيس (قوله وقد يجاب) اى عن النقض بالارادة (قوله بالترك) اى بترك ايجاد حادث ما (قوله وليس قبل تعلقها الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذه المقدمة (قوله بمعنى انه) اى ان تعلق ارادة العبد بالفعل (قوله وهو غير القصد) اى قصد اكتساب الفعل (قوله يقتضى ان يوجد) اذ قصد استعمال المعدوم غير معقول (قوله ثم ان تقدم الشئ) فعلى هذا يجوز ان يتصف قصد اكتساب الفعل السابق على وجود القدرة بكونه قصد الاستعمال بعد وجودها فاتحد ما اعتبره من القصدين بلا محذور (قوله فح لا شركة) اى لعدم الانفراد (قوله لان كلا) منع لعدم الانفراد (قوله على ان) منع لكونه اقبح

(قوله من شانها التأثير) اذ القدرة الحادثة من حيث هى قدرة لها قوة التأثير قطعا الا ان

استقلال القدرة القديمة يمنعه عن الخروج الى الفعل (قوله توقف تأثير الفاعل عليه) المراد من الفاعل من له هذه القدرة وهو العبد فلما كان فاعلا بالقوة لعدم خروج تأثيره الى الفعل كان شرطه ايضا بالقوة (قوله وقوع الفعل بلا استطاعة) اى مؤثرة فى الكسب ووقوع الفعل بلا هذه خلاف مايقضى به الضرورة فاندفع ما اورده (قوله ان لا قدرة قبل الفعل اصلا) ربما يقال المنفية هى المستجمعة للشرائط المعتبرة فى الكسب لكن الاستدلال بعدم بقاء الاعراض لايساعده كما لايخفى (قوله وصفا اعتباريا) رد عليه بما ظاهره يشعر ان المركب من الوجودى وغيره لايؤثر فى شئ لكونه عدميا فلايجوز كون ذلك الوصف جزأ من القدرة فيعود الى استكمال الشرائط لكن لايذهب عليك ان التأثير هنا انما هو فى الكسب وهو اضافى واقتضاؤه وجود مؤثره ممنوع (قوله بها) اشارة « بخصوصية » الى التأثير الايجادى وقوله اومعها الى التأثير الكسبى (قوله لا اشكال اصلا) اى

توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكسب القبيح وهو لاينافى الذم فى فعل المنهيات لوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ماسيجئ (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لايخفى ان هذا الكلام إلزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والافلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلانقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة) حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لا انه لابد من مثل سابق كما ستعرف به (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب وصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونه سابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) اى قيام الشئ وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والا فليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شئ فى التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر

بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة اسبابه) يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسومح فى عد سلامة الاسباب وصفا له (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع فى نفسه وما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع) اى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز ولك ان تأخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فقد يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز

فى اجرائه على مذهب الشيخ اذ القدرة الحادثة المقارنة هى ما جمعت الشرائط بحيث لم يبق هناك مانع سوى القدرة القديمة وغير المقارنة غيرها وبالجملة لا يجب حينئذ تعميم التأثير فافهم (قوله بخصوصية ذاتية) دفع لما يقال من انه ليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من عكسه (قوله بحيث الخ) وهو الهيئة الحاصلة للمكلف عند سلامة اسبابه واطلاق المصادر على الهيئات التابعة لها مسامحة شائعة (قوله مناط خلق) وحاصله لا انفكاك بين السلامة والقدرة عند المباشرة فوضعت موضعها (قوله ومن لا يقول به) اى بتكليف ما لا يطاق (قوله لا يعدها) اى الثالثة (قوله على الاطلاق) فيكون

وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل وصول الخصوص فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالاً فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقديره انه لو كان جائز الخ) لو صح هذا التقدير لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابى لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلا ستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ثم وبعده لا ينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله اى بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) اى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا فى شرح المقاصد (قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه قلت

مالیس فى الوسع اعم من الممتنع والممكن الغير الممكن من العبد عادة وكون النزاع فى جوازه لا يستلزمه فى كل من قسميه اذ العموم لا يستلزم الشمول (قوله وفيه بحث) لا يخفى عليك ان مآل السؤال انه تكليف بجمع النقيضين وهو التصديق والتكذيب وحاصل البحث دفع لقوله واذعان ماوجد من نفسه خلافه مستحيل الخ وهو لا يسمن ولا يغنى من جوع والحق فى الجواب منع تكليفه بالجمع بينهما لجواز ان يكون الاخبار بالختم على الكفر مبنيا على ثبوت اختيار الكفر على الايمان الاجمالى فى علم الله فافهم (قوله مع انا نعلم) جواب عما يقال ان الدليل لا يدل على ان لا صنع للعبد فى المتولد فيه (قوله ولو لم يقتل لجاز الخ) وتلخيصه هو ان المقضى موته فى وقت معين بسبب معين ولو لم يقدر كذلك لجاز ان يغير السبب او الوقت فى التقدير (قوله قلت) لا يخفى ان مضمونه

(قوله)

قوله تعالى لايستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة له (قوله والجواب عن الاول اه) يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية والمراد الزياد بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمر الثاني (قوله لا كما زعم الكعبي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول بطل حيوته بأجل القتل (قوله فيأكله) اى يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او بغيره فعلى هذا يكون العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى * ومما رزقناهم ينفقون * وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والاخلاء عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة (قوله ان من اكل الحرام اه) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذ لا معنى لتعلق ذلك اه) وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى * واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى * ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه فارتدوا اذ لا دلالة في اول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى اه) وايضا الناس

الذوق السليم لجواز العطف على الجزائية لنكتة هي ارادة ان سبق القضاء جعل التأخر عن الاجل كالتقدم المستحيل عند مجيئه فافهم فانه لطيف (قوله بتعدد الاجل الخ) قد يقال عمره ليس الا سبعون غايته ان العلم الازلي تعلق بفعله فيما لا يزال فقدر الاجل بحسبه فلا تعدد (قوله بصدده) اى بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله مع حرمتهما) اشارة الى كونهما رزقا عندهم عند ارتفاع الحرمة عنها فافهم (قوله فلم يأكل حلالا ولا حراما) قد يقال لم يقدر له قابلية المرزوقية فلا بأس بمنع الرزق عنه واما المعمر المقدر له تلك القابلية فمنع الرزق عنه لا يليق بالكريم (قوله فوات مقابلة) اذ خلق الاهتداء ووجدان العبد ضالا او تسميته يجوز لاجتماع الاول منها مع الاخيرين (قوله ويحتمل

مختلف فی الهدایة وبیان الطریق یعم الکل وایضا فیه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدی مطاوع هدی مع ان الاهتداء غیر لازم للبیان وایضا یقال فی مقام المدح فلان مهدی ولا مدح الا بالحصول وما یقال ان الاستعداد التام فضیلة یلیق ان یمدح علیها فمدفوع بان التمکن مع عدم الحصول نقیصة یذم علیها کذا قیل وفیه بحث لان التمکن فی نفس فضیلة والمذمة من عدم الحصول ونظیره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه فی نفسه احق الفضائل بالتقدیم واسبقها فی استجاب التعظیم نعم التمکن عام للکل فلا یناسب قولهم فلان مهدی لکن هذا وجه آخر (قوله ولقوله علیه السلام اللهم اهد قومی) ولقوله تعالی «اهدنا الصراط المستقیم اذ الطلب یستدعی عدم حصول المطلوب ویرد علی هذا انه ینافی التفسیر بالخلق ایضا علی مالا یخفی واعلم ان الغرض فی امثال هذا المقام من ذکر النصوص المقابلة وحمل بعضها علی التجوز هو الارشاد الی طریق دفع تشبث الخصم بالنقض والتنبیه علی امکان المعارضة بالمثل فتنبه وکن علی بصیرة (قوله والمشهور ان الهدایة الخ) یمکن ان یقال مراد المشایخ بیان الحقیقة الشرعیة المرادة فی اغلب استعمالات الشارع والمشهور فیما بین القوم هو معناه اللغوی والعرفی فلا منافاة (قوله والا لما خلق الکافر اه) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التکلیف والتعریض فان قلت بل الاصلح له الوجود والتکلیف والتعریض للنعیم المقیم قلت فلم لم یفعل ذلک بمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله علی مامر فی صدر الکتاب فالامر ظ (قوله ولما کان له منة اه) فانهم قالوا ترک الاصلح المقدور الغیر المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالی بالترک مستحیلا ابدا ولا منة فی مثل ذلک الفعل ولا معنی لطلبه علی مالا یخفی لا یقال الاب المشفق یستوجب المنة علی ولده فی شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختیار له فی شفقته لانا نقول

ان یراد) فحینئذ یکون بمعنی خلق الاهتداء (قوله مختلف فی الهدایة) بعضهم مهدی وبعضهم لا (قوله الا بالحصول) ای بحصول الاهتداء لا ببیان طریقه (قوله نعم التمکن عام) ای الاستعداد موجود فی کل شخص وتخصیص البعض بالمدح به یدل علی ان المراد بالهدایة فی قولهم فلان مهدی نفسها لا استعدادها لکن هذا جواب آخر لما یقال غیر مناف لما ذکر من البحث فی جوابه السابق فافهم (قوله ینافی التفسیر بالخلق) ولهذا قیل معناه ثبتنا علی الهدایة الحاصلة فافهم (قوله وان اعتبر جانب علم الله الخ) ان اجیب بأن من مات طفلا لم یمت الا فی زمان الموت فالموت اصلح له فیه لان الله

تعالى يعلم انه لو كبر اضل لو رد عليه الكافر الذى مات حال كبره ولا معنى لطلبه الخ فكان قول الشارح ولما كان منة قولا سديدا فافهم (قوله على ان عدم المغفرة اصلح) حتى يكون هذا الكلام دليلا على تجويزهم ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة و التفصيل فى هذا المقام على وفق المرام هو ان محصول قول الزمخشرى لاخروج لمغفرة الكفر المستوجب للتعذيب عن الحكمة ولا دلالة فيه على اصلحيته لجواز ان يكون وجوبه ناشيا من الاستيجاب المذكور لا منها ولو سلم انه ناش منها فمعنى كلامه انتقال وصف الاصلحية الى المغفرة المستحيلة على تقدير وقوعه بناء على جواز استلزام المحال آخر فليس فيه تجويز ترك الاصلح ولو سلم ان ليس معنى كلامه هذا الانتقال على ذلك التقدير فتجويز ترك التعذيب الثابت على وصف الاصلحية على تقدير المغفرة المستحيلة لا ينافى استحالته ولو سلم المنافاة فهو مذهب بعضهم والكلام مع الجمهور لا معهم (قوله فيجب عليه) اى عقلا (قوله فى الخصوصيات) اى لا يجب فى رعاية الحكمة خصوص فعل الجواز قيام غيره مقامه (قوله غير الوجوبين) وهما استحقاق تاركه الذم ولزوم الصدور (قوله وجوابه) يعنى ان فى كلامهم

لا منّة فى شفقته الجبلّيّة بل فى افعاله الاختياريّة المُنبعِثة عنها ان وُجِدَتْ (قوله وجوابه ان منع مايكون) حاصله انّ الاَصلحَ امْرٌ لايستوجبهُ احَدٌ بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة جَوَّزُوا ترْكَ الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى * وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم * اى وان تغفرلهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انّه لادلالة فى كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم ولو سُلِّمَ ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على التقدير المحال لا ينافى الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لاشك ان ترك مافيه الحكمة بخل اوسفه اوجهل فيجب عليه رعايتها والمذهبُ انّه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد نَفْيُ الوجوب فى الخصوصيّات (قوله ثم ليت شعرى اه) قيل معناه اقتضاءُ الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوُجُوبَيْن الّذين اَبْطَلَهُمَا وجوابه انهم جعلوا الإخْلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله فلزومُ المحِ يجعلُ الترْكَ مستحيلا وان صحّ بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازماً لاشتماله على المصالح ويُسْنِدُونَهُ الى العناية الازليّة ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه وأجيب بأن الوجوب ح مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبره الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى (قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى * الرحمن على العرش استوى * لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله لنار يعرضون عليها) اي عرضهم على النار إحراقهم من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وقوله تعالى * ويوم القيمة يعرضون * دليل على العرض قبل ذلك اليوم (قوله اغرقوا فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جماد لا حيوة له اه) جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا (قوله لا دليل لهم يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض وأجيب اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نم ان الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا

ما يدل على تشبثهم هنا بذيل الفلاسفة فما ذكرته من المعنى المغاير للوجوبين فليس بمرتضاهم (قوله قال بعض المعتزلة) الظاهر ان الترك في قولهم ايضا صحيح بالنظر الى ذاته فرجعه الى قول الفلاسفة كما سبق فافهم (قوله وقوله تعالى ويوم القيمة) لا وجه لتغيير عبارة الآية الكريمة لعله سهو منه (قوله دليل على العرض قبل الخ) فيه ان العاطفة لا تدل على الترتب اللهم ان يقال المراد الاستدلال بالفحوى (قوله نوع من الحيوة) ويجوز ذلك في الاجزاء المتفرقة المجتمعة عندنا لعدم اشتراطنا البنية لها فتعريفها بأنها قوة تتبع اعتدال النوع على ما في المواقف انما هو بالنظر الى الحيوة المعلومة الوقوع فافهم (قوله وقت الحدوث مشخص خارجي) اذ يلزم تبدل الاشخاص

وثانيا بأن المُبْدَأ هو الموجود في وقت المبدأ والوقت هنا معاد فَرْضاً وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لَتَخَلّلَ العدم بين الشيء ونفسه هف واجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلّل العدم بين زَمَانَيِ الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخّصة مع بقاء المشخّصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخصٍ ما زمانا والّا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخّصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وآن دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا آه) وذَهَبَ البعضُ الى إِعَادَة الاجزاء الاصليّة بعد إِعْدامها لقوله تعالى * كلّ شيء هالك الّا وجهه * وأجيب بأنّ هلاكَ الشيء خُرُوجُهُ عن صفاته المطلوبة منه والمطلوبُ بالجَواهِرِ الفَرْدَةِ انضمامُ بعضها الى بعض لِيَحْصُلَ الجسم والمطلوبُ بالمركبات خواصّها وآثارها فالتفريق اهلاكٌ للكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية) فان قيل يحتمل ان يتولّد من الجزء الاصليّ للمأكول نطفةٌ يتولّد منها شخصٌ آخَرُ قلنا لعلّ الله تعالى يحفظه من ان يصير جزأً لبدنٍ آخَرَ فضلاً عن ان يصير نطفة وجزأ اصليّا والفسادُ في الوقوع لا في الجواز (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ آه) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء

بحسب تبدله (قوله وثانيا) جواب باختيار الشق الثاني كما ان المختار في الاول الاول هذا خلف لان التوسط يقتضي الاثنينية (قوله وقد يجاب) حاصله منع التخلل بين الشيء ونفسه بتحصيل الاثنينية (قوله وايضا لو تم) نقض اجمالي لاستدلالهم بتخلل العدم فافهم (قوله وفيه بحث) اي في قوله وقد يجاب (قوله ثم لا يخفى) جواب عن النقض بالفرق بين المقامين (قوله فلا تخلل في الشخص الباقي) فيه ان العدم لا يقطع الاتصال حالة الابتداء بحالة الاعادة ففي الشخص الباقي جزء الزمان الواقع في الخلال قد قطع اتصال سابقه بلاحقه واعتبار الاتصال بالواسطة في الباقي لا يفيد اذ القاطع في المعاد هو زمان العدم ايضا ويمكن ان يقال الوجود المستمر لا كالوجود المقطوع استمراره بالعدم فافهم (قوله ليحصل الجسم) يعني ان الحكمة في خلقها هو هذا (قوله للروح المتعلق به) قد يقال الكلام في جعله متعلقا بما لم يعص به لاجل

والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى * كما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت خبير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريحه اطيب من المسك اه) ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظمأ ابدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار (قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بأن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى * قلنا اهبطوا منها جميعا * اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) اي نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان نجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله اكلها دائم) الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام

التعذيب فافهم (قوله فتأمل) اشارة الى ان اتحاد اجزاء الجلدين ليس بلازم للاعادة اذ يجوز ان يخلق الجلد لا من الاجزاء الاصلية للبدن فافهم (قوله والحوض في الموقف) قد يقال يجوز ان يخرجه الله من الجنة للانتفاع يومئذ ثم يدخله (قوله قلت يمكن الخ) وحاصله ان الجعل بمعنى التيسير الذي ذكر يتبادر منه التمكين من التمكن لا التمكن بالفعل والتمكين لازم الوجود فلا يتأخر عنه فلا فرق بينه وبين ما سبق من معنى الجعل في الدلالة على انها سوف توجد (قوله واما الحمل على التمكن بالفعل الخ)

(اذ المراد)

اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود في وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم* (قوله وانما المراد الدوام بانه آه) يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نَوْعَ الثمار يُعَدُّ دائماً بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاكُ كلِّ شخص بَعْدَ وُجُودِ مِثْلِهِ فلا ينقطعُ النوعُ اَصْلاً (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) اى المقصود منه فلا يرد عليه ان مالا يفني يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع (قوله الشرك بالله) ان اريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسائر انواع الكفر يبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يُخالِفُ ظاهِرَ قوله تعالى* ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم* والتوجيه ماسيجيء من انّ المراد بالكبائر جزئيّات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) أي عَلَىٰ وَجْهٍ يُفْهَمُ منه عَدُّهُ حَلالاً فانّ الكبيرة على هذا الوجه علامةُ عَدَمِ التصديقِ القلبيِ (قوله لما اجمع عليه السلف) لايقال لاإجْمَاعَ مع مخالفةِ الحَسَنِ لانا نَقُولُ النِفاقُ كُفْرٌ مُضْمَرٌ وقيل المراد هو الإجْمَاعُ المتقدم عليه وهو غَلَطٌ والا لَمَا خالَفَهُ الحسنُ (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) لايقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمانِ هو الايمانُ الكامِلُ لكنْ تُرِكَ اِظْهارُ القيدِ تَغْليظاً ومبالغةً وفيه دلالةٌ على انه لا ينبغي اَنْ يَصْدُرَ مثلُه عن المؤمنين (قوله على رغم انف ابي ذر) رَغْمُ الاَنْفِ وُصُولُهُ الى الرَغامِ بالفتح وهو التراب وفيه مَذَلَّةُ صاحِبِهِ يقال فعلتُهُ على رَغْمِ اَنْفِهِ اى على خِلافِ مُرادِهِ لِاَجْلِ إذْلالِهِ والجار في الحديث متعلق بمحذوف اى قُلْتُ هذا عَلىٰ رَغْمِ اَنْفِهِ (قوله ومن لم يحكم بما انزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة مَنْ عامّة يتناول الفاسق والجواب انّ الحُكْمَ بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يُصَدِّقْ بما انزل الله وايضا كلمة ما فيها للجنس فَيَعُمُّ النفيُ

جواب عما يقال من انه لم يحمل عليه حتى لاتفيد الآية مدعاهم لعدم لزومه الوجود فافهم (قوله اذ المراد بالشيء هو الموجود الخ) يعني لو تم هذا الدليل لدل على عدم خلقها يوم القيمة ايضا لكنه قد يقال المراد كل شيء في الدنيا فافهم (قوله فلا ينقطع النوع اصلا) في الاعتبار الاول انقطاع ما بين المثلين (قوله اى المقصود منه) وهو ترتب الآثار المطلوبة منه عليه (قوله فسائر انواع الكفر) كالانكار بالحشر وعذاب القبر وغيره (قوله النفاق كفر مضمر) فلا مخالفة من هذه الجهة لكن فيه انه مخالفة من جهة اخرى وهو القول بكفر اهل الكبائر فافهم (قوله وارد في التغليظ)

ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشئ مما انزل الله تعالى (قوله من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا وعلى كفران النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند اعنى الكون على المكذب على ماتقرر والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لايغفر ان يشرك به) اى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه ممتنع عقلا) اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ماقيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان تمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دونه ثم نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لايصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى * ان الله لايغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة يعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضا هى واجبة عندهم فلا يظهر لتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر ثابتة

ذكر ذلك فى شرح جامع البخارى للكرمانى رح (قوله والجواب ان الحكم الخ) محصول هذين الجوابين تخصيص كلمة من بالكفار او ببعضه فافهم (قوله محمول على الترك) يعنى اما ان يأول الترك او الكفر (قوله نظائره) من المذكور فى الشرح وغيره (قوله اى ان يكفر) يعنى هو من قبيل ذكر الخاص وارادة العام لنكتة (قوله لمنافاتها الحكمة) اى لالقبحه عقلا فتأمل (قوله مثل اثابة المحسن دونه) قيل عليه العفو عن الكفر فى الجملة خروج عن الحكمة لكن لاخفاء فى ان تعذيب صاحب الكبيرة ثم الاثابة على ايمانه وعدم تعذيب الكافر مع عدم اثابته ابدا ليس بتسوية

« والصحيح »

مخلة للحكمة كما لايخفى اللهم الا ان يقال العفو يوجب الاثابة (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولايخفى انه خلاف المتبادر على انه لايندفع به الاعتراض من الآية فالوجه الاجزاء على الظ وان يجيبوا عن الاعتراض بأن التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفوه هو عفوه حال الاتصاف به وهو لايقع اصلا بخلاف الكبير اذ التوبة عنه لايجعل صاحبه غير مذنب بل كغيره فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار ان ليس القبول

والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الادلة ولانسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لايجب مغفرةُ صغيرةِ غيرِ التائبِ بل يَغفِرُها إنْ شاءَ (قوله انما يدل على الوقوع) انما استَطْرَدَ ذِكرَهُ ههنا رَدًّا لِتَمَسُّكِهِم بهذه الآيات في الوجوب ايضا والجوابُ ههنا قوله وقد كثُرَتِ النصوصُ آه (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهبُ الاشاعِرَة ومَنْ يَحْذُو حَذْوَهُمْ وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع) واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اَخْبَرَ بالوعيد فاللائِقُ بشانه اَنْ يَبْنِيَ إِخْبارَهُ على المشيّة وان لم يُصَرِّحْ بذلك بخلاف الوعد فلا كِذْبَ ولاتبديلَ (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اي مِنْ غيرِ قطعٍ بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكرَهُ الشارح من الادلّة فَلِإثْباتِ الجزء الاوّل من الدعوى مع انّ الخصم لايُنكِرُهُ فتأمّل (قوله أجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيّة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انْواعُ الكفر واشْخاصُها ومغفرةُ ماعدا الكفرَ غير متعينة بالاجماع ولو لم يُحْمَلِ الكبيرة على الكفر لبقي التقييد

من واجبات التوبة فافهم (قوله انما استطرد) يعني ان ذكره على سبيل التبع اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالا على نفيه فافهم (قوله من غير قطع الخ) قيده به وان كان المدعى الذي يحصل به الرد على الخصم هو الجواز مع الوقوع لعدم مساعدة الدليل له على ما قرره رح (قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى) يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما هو جواز العقاب عليها والثاني وقوع ذلك العقاب كما نبهت عليه وادلة الشارح انما تثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون اصحاب الصغيرة باجمعهم ممن يتدارکه المشية وان لايكون والاحصاء ايضا لاينافي عفو الكل كما لاينافي عفو البعض فمحصول الدليلين مجرد جواز العقاب والخصم لاينكره هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك اراجيف العوام (قوله اذ المراد بالكبائر) تعليل للتقييد بالمشية وحاصله المراد بالكبائر الكاملات ومغفرة مادونها مقيد بالمشية باجماع الجانبين فلا قطع بالوقوع

بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابتة لايقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فيحرم اهل الكبائر بالطريق الاولى لانا نقول لانم الملازمة لان جزاء الادنى لايلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية او حرمان الشفاعة لرفع الدرجة اولعدم الدخول فى النار او فى بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لايستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) اى لذنوبهم وهى يعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لايدل على انها فى حق اهل الكبائر (قوله ولايقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفى اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت شفاعة الشفيع لم يقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة فى سياق النفى عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت لا رجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة ووقوعها فى سياق النفى كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه بط بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لايتناول الترك ثم انه لايدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه

(قوله بلا دليل) اذ لا اجماع من الفريقين على عدم تعين المغفرة فى حق الصغائر (قوله لان جزاء الادنى) فيه ان انسداد باب الخلاص عن صاحب الادنى وانفتاحه لصاحب الاعلى لايخ عن بعد (قوله اولعدم الدخول) فيه تجويز انها اغلظ واشد من الكبيرة كما لايخفى (قوله لكن لايدل على انها فى حق اهل الكبائر) ربما يقال اقتضاء المقام توسيعهم بما يخصهم على ان ماذكره الشارح يدل على ثبوتها فى حق اهل الكبائر (قوله فلعلها تقبل بطريق آخر) كما ان يشفع شفيع من عند نفسه (قوله نعم لو قيل) حاصله ان ما نحن فيه بصدده ليس كالمثال المذكور فافهم (قوله والى صغيرة المجتنب غير مفيد) اذ يجوز ان يكون العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب قيل قد جرى الشارح ههنا على ماهو المشهور من عدم قولهم باستحقاق العقاب بارتكاب

الصغيرة اصلا لكن لا يخفى عليك ان تخصيص التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة بالذكر لا وجه له ح والحق ان مراد الشارح تزييف قولهم ببيان فساد اطلاقهم العفو على ترك

يُبطلُ مَذهبَ الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدّة ونحوها فلا يَرِدُ جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيدا الجزاءُ على الجناية وهذا الدليل اِلزامىٌّ وَالّا فتصرّفه تعالى فى مُلكِهِ لا يُوصَفُ بالظّلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخُلوص لم ينفصِلْ عن مَضارّ الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منْعُ هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل فى المكث الطويل) لكن خُلودَ الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريّات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله ومانت بمؤمن لنا) الاَوْلى ان يُمَثِّلَ بقوله تعالى * اَنُؤْمِنُ لكَ وَاتّبَعَكَ الاَرْذَلُونَ • لاحتمال ان يكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية (قوله ان يقع فى القلب نسبة الصدق) اى يَحْصُلَ فيه منسوبيّة الصدق الى الخبر وثبوتُه له من غير اِذعانٍ كالسوفسطائِىّ بالنسبة الى وجود العالَم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرجَ يقينُ السوفسطائى ونحوُه فى التصور وانه بط بالضرورة اَوْ لا ينحصرَ التقسيم قلت له ان يمنعَ حصول اليقين بدون الاذعان ويمنعَ عدم الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعتبر عنده يكْرَو يدْنٍ اَمْرٌ قطعىٌّ وقد نَصَّ عليه فى شرح المقاصد ولذا يَكْفِى فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى يَعُمُّ الظنّ بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصراً توسّلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظ وفى حقّ اِجراء الاَحْكامِ لا فيما بينه وبين الله تعالى

تعذيب التائب وصاحب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا ابطال قولهم رأسا (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو ان اهل الكبيرة الغير التائب من المؤمنين مخلد فى النار ولو عمل الصالحات (قوله وهذا الدليل الزامى) بناء على انهم يوجبون العدل (قوله لكنه غير مفيد) اذ يكفيهم الدوام فافهم (قوله لتقوية العمل) فيه ان التقوية باللام فيما فعله ناصب وهذا ليس كذلك فافهم وقيل عليه انما ذكره مثالا لا استشهادا على ان الظاهر ان اللام صلة وانت خبير بأنه ليس بشئ اذ لا شك فى اولوية ذكر المثال المستشهد به على ان الظ هو الاستشهاد اذ المقام مقامه وكون اللام صلة فى الظ مع احتمال التقوية لا ينافى ايضا تلك الاولوية (قوله يقينا خاليا) اذ لا شبهة

انه تصدر منه تصرفات يتفرع على التعين لكنه يتحير عند التأمل فافهم (قوله حد الجزم والاذعان) قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هى التزام لكون الظن الغالب الذى لا يخطر معه

احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الانقياد لمقتضى الاعتقاد لا ادراك ان النسبة واقعة لكن فيه انهم اختلفوا فى صحة ايمان المقلد مع ان له جزما غايته انه تقبل الزوال فالتزام كفاية الظن فى باب الايمان بعيد منهم جدا (قوله ذكر فى شرح المقاصد الخ) محصوله ان بينهما

وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لِاَمارة التكذيب غيرُ معتَدّ به والايمان هو التصديق الذى لا يقارن شيئا من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديقَ فيهم قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى (قوله التصديق باق فى القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) اى فى حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يُذْهَلُ فيها وقد لا يُذْهَلُ (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذلك يكفى الاقرار مرة فى جميع العمر مع انه جزء مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابُدّ وان يكونَ على وجه الإعلان على الامام وعلى غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرّة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة آه) لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واَمّا انّهُ التصديقُ لا سائِرُ ما فى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يُعنَ فى الشرع بمعنى آخر فلا نقل والّا لكانَ الخطابُ بالايمان خطابا بما لا يَفْهَمُ ولانه خلاف الاصل فلا يُصارُ اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوى قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المُتَعَلّق فهو فى المعنى اللغوى مجاز وفى كلام الشارع حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة (قوله هل شققت قلبه)

تدافعا ورد بمنع اشعار العبارتين بما ذكر ولا يخفى عليك ان كلامه رح مبنى على الظ (قوله لا يحتمل السقوط) قد يقال هذا خلاف المشهور من استلزام انتفاء الجزء لانتفاء الكل ويمكن ان يقال هذا فى المحققات وما نحن بصدده فن الاعتبارات الشرعية (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون) يعنى ان هذا الجواب لا يساعده مذهب الاشاعرة فاللام للعهد (قوله واما حال الحضور) اى حال ملاحظة العقل للتصديق قد يذهل عن حصوله وقد لا بناء على ان العلم بالشئ لا يستلزم العلم بالعلم ولا ينافيه فافهم (قوله مع انه جزء مفهوم الايمان) فلولا هذا الجعل لما وجد مؤمن اصلا اذ لو سلم دوام التصديق القلبى فى جميع آنات العمر بحسب ملاحظته دائما فلا نم ذلك فى الاقرار فافهم (قوله لدلالتها على ان محل) اى دلالة بحسب ظواهرها مع «يرد» انه لا دليل على العدول عنها (قوله ولانه خلاف) هذا دليل على ان لا صيرورة الى النقل ولو قدر وجوده واما السابق فدليل على الانتفاء (قوله من المنقولات الشرعية) لا تدافع

بينه و بين ماسبق اذ المراد منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع ماجاءبه النبى عليه السلام من عندالله تع و ماذكر فيماسبق من عدم النقل انما هو بالنسبة الى نفس معناه فافهم (قوله يرد عليه انه يحتمل) اذلم يذكر الايمان فيه صريحا حتى يحكم بانه يدل بظاهره على كون القلب محله (قوله انما يتم اذا ضم)قد يقال سياق الكلام فى مثابة ذلك الضم فافهم (قوله فيرد عليه النصوص)يعنى بعد الضم المذكور وهذا لاينافى ورودها قبله فافهم (قوله عند الكرامية)ذكرهم لكون السؤال المذكور من قبلهم (قوله فى وضع الشرع واللغة)يعنى انهم يدعون ان الشارع واهل اللسان اعتبره كذلك فى وضعهم لانه واجب بتصرف عقلى (قوله اذلا دخل فى الاوضاع)دليل للبطلان المذكور (قوله فى حق الاحكام)اى الاخروية المترتبة على الايمان (قوله من اضمر الانكار الخ) هذه الموصولة مع ساقتها يدل على ان الدال لايكفى فى ترتب حكم الايمان وهو النجاة عن الخلود فى النار بل يجب فيه وجود المدلول ايضا والموصولة الاخرى انما ذكرت بالتبع وان لم يكن لها مدخل فى الغرض هنا (قوله كافية فى صحة الاطلاق)قيل فساده غنى عن البيان لكن عليه دائرة الفساد اذلاشك فى ان من سمع الاقرار من زيد مثلا وحكم بأنه مؤمن لايجب عليه اعتبارا لتجوز فى اطلاقه هذا لو قصد معنى انه مقرب بل قد يريد لمجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قلبيا

يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لايعرفون منه الا التصديق باللسان) يعنى معناه الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضُمَّ اليه عدم النقل فى الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا آه) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامِيَة مجرّدُ اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر فى وضع الشرع واللغة فبطل ماقيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذلا دخل فى الاوضاع نعم لااعتبار لها فى حق الاَحكام عندهم ايضا قالوا مَنْ اَضْمَرَ الانكار واَظْهَرَ الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الاذعان ولم يَتَفِقْ له الاقرارُ لم يستحقّ الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اى يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسانِ واللغةِ لقيام دليل الايمان فان اَمَارَةَ الامور الخفيّة كافية فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغَضْبان والفَرْحان ونحوهما وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقةٌ فى الاقرار ايضا لكنه يخالفه ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يقال يدعى وضع آخر (قوله لايكفى فى الايمان فعل اللسان) لايقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرَّقَاشِيّ والقطَّانْ

حقيقة وبالجملة لو لم يجز ذلك لانتفى اطلاق المؤمن باعتبار معنى التصديق القلبى اطلاقا حقيقيا على احد سوى عالم الغيب اذ لا مجال فيه لغير الحكم بالدليل يدل على ماقلنا قول الشارح رح ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا الخ اذ الاجراء ليس على الاقرار الخالى عن التصديق القلبى بل لو علم ذلك يكفر قطعا فافهم ايدك الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجعل (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يردهنا بناء على ان المص اعتبر ان الايمان مجموع التصديق والاقرار فافهم (قوله يقتضى المغايرة) بمعنى ان لا يكون عينا ولا جزأ (قوله لان جزء الشرط شرط) اذ علة الشرط شرط المشروط (قوله وان لم يتكثر بحسب ذاتها) اى وان لم يتكثر ذلك التفصيل من حيث ذوات المتعلقات وتوضيحه هو ان التفصيل مجموع التصديقات المفصلة المتعلقة بمجموع النسب مفصلة ولا تعدد فيهما بحسب الذات لكن اجزاء مجموع تلك النسب التى هى متعلقات لاجزاء مجموع

لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله وايضا الاجماع منعقداه) ردّ آخر على الكِرامِيّة لا على المص وموافقيه كما توهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة) واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى * تَنَزَّلُ الملائكةُ والروحُ * فبتأويلِ جَعْلِهِ خارجا لاعتبارٍ خَطابىٍ وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان جزء الشرط شرط ايضا (قوله وهذا) اى كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور فى غير عصره عليه السلام كذا فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد) لِتَكَثُّرِهِ بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيداه) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد توهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه فى كل حين وليس بشئ لان كونَ الدوامِ عبادةً غيرُ كونِهِ ايمانا فان الدوامَ على التصديق غيرُ التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل آه) قد يدفع بأن المراد زيادةُ أعْدادٍ حصَلَتْ وعدمُ البقاء لا ينافى ذلك (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان) فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعَلّافِ وعبد الجَبّارِ الهَمَدانى او فرضا فقط كما هو مذهب الجُبّائِيّيْن واكثر معتزلة بصْرَةَ فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقعُ جزأ من الايمان لا مما شُرِعَ جزأ وكذا بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ

تلك التصديقات متكثرة متصفة بانها يجب الايمان بها فباتصافها بذلك العنوان «من غير» كان اجزاء التصديقات ايمانا متكثرا بخلاف الايمان الاجمالى اذ لا اجزاء فيه فافهم (قوله غير التصديق بالضرورة) قد يقال يجوز ان يكون المراد ان التصديق اليومى مثلا يتغير

باعتبار اضافة زمان آخر فافهم (قوله من غير ان يشرع كذلك) يعنى ان الشرع لم يعتبرها جزأ يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هى بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس

مِنْ غَيْرِ اَنْ يُشْرَعَ كذلك كزيادة القراءة والقيامِ بحسبها فى الصلاة وايضا قد يَنْتَقِضُ بعضُ انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء او بعضُ افرادها بحسب قِصَرِ العُمْرِ كالصلاة والزكاة بل يُمْكِنُ ان لا يَجِبَ الكلُّ كمن آمَنَ ومٰاتَ قبل ان يجب عليه شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعةٌ لا يَخْرُجُ عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار التحصيل فان التكليفَ بالشئ بحسب نفسه غيرُ التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا فى مَقُولَةِ الفِعْلِ واَمّا جَعْلُ التكليف بالايمان تكليفاً بالنَظَرِ المُوجِبِ له فهو عُدُولٌ عن ظاهر قولِهم معرفةُ اللهِ واجبةٌ اجماعا وقولِه تعالى آمِنُوا بالله والحقُّ انّ النظرى مقدورٌ للبَشَر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يُعْتَقَدُ نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح المواقف (قوله ولا يكفى المعرفة) فمن شٰاهَدَ المعجزةَ فَوَقَعَ فى قلبه صِدْقُ النبى عليه السلام بَغْتَةً يكون مكلّفا بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق الميزانىّ وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتأخرين

بعدم جزء فى اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها فالواجب بمعنى الفرض (قوله فعدول عن الظ) قد يتوهم عدم الفرق بناء على ان تحصيل النظرى لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به فى الاول هو الاتصاف بالايمان غايته انه موقوف على النظر وفى الثانى هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبى بغتة) الظ ان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فعلى هذا يكون تحصيله اختيارا من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحالة تحصيل الحاصل سواء كان بالاختيار اولا فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فما يقول فيمن اعتقد بغتة اللهم الا ان يقال انه مكلف بتحصيل النظر الموجب لذلك الاعتقاد وان حصل الموجب قبل وفيه ما فيه فافهم (قوله من التصديق الميزانى) اذ هو اعم مما

وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام فيُرادفُ الايمانَ والترادفُ يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) اى الاتحادَ قولُه تعالى * فما وجدنا فيها غيرَ بيتٍ من المسلمين * اى لم نجِدْ فى قريةِ لوطٍ احَداً من المؤمنين الّا اهْلَ بيتٍ من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوتِ والكفتارِ فيها ولِيُلايِمَ كلمةَ مِنْ واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك اَخْرَجْتُ العُلَمَاءَ فلَمْ اَتْرُكْ اِلَّا بعْضَ النُّحاةِ وقد يستدل بقوله تعالى * ومَنْ يَبْتَغِ غيرَ الاسلام دِيناً فلَنْ يُقْبَلَ منه * والايمانُ يُقبَلُ مِنْ طالِبِهِ ويَرِدُ عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلتَ مَنْ سَعىٰ فى غير العِلمِ الشرعىّ فقد سَهىٰ لَسْتَ تحكُمُ بِسَهْوِ مَنْ سَعىٰ فى علم الكلام (قوله وبالجملة اه) تصويرٌ لِلْمُدّعى يعنى المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعمّ من الترادف والتساوى ويثبتُ بكل منهما (قوله فيما اخبر من اوامره) اى فيما اَرْسَلَ ولك ان تقول الامْرُ بالشئ يتضمن الإخْبارَ عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى ان يقال قولهم أَسْلَمْنَا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام اه) هذا معارضة فى المقدمة كما ان الاول معارضة فى المطاعنى الاتحاد وقد يقال اذا شرط فى الشهادة مُواطأةُ القَلْبِ كما هو الحق يدلُّ الحديثُ على ان الاسلام لا يَنْفَكُّ عن التصديق فلا يَرِدُ سؤالٌ على المشايخ وليس بشئ لان مراد المشايخ عدمُ الانفكاك من الطرفين والتصديقُ لا يستلزم الاَعْمالَ على انّ فيه غفولا

حصوله بالاختيار اولا والايمانى هو النوع الثانى (قوله وليس بمختار عند الشارح) لانه جعل التصديق الايمانى فيما سبق نفس التصديق الميزانى (قوله وانما قلنا كذلك) يعنى تقدير المضاف وتقييده المستثنى منه بكونه من المؤمنين (قوله ليلائم كلمة من) اذهى بيان للبيت (قوله اعترض عليه) محصوله تجويز عموم المستثنى منه لكن لا يخفى عليك ان وضع المظهر موضع المضمر هنا يؤيد الاتحاد لانه يوجب القطع (قوله من سعى فى علم الكلام) مع انه غير العلم الشرعى فى المفهوم واخص منه (قوله عن الآخر) اى عن موصوف الآخر فافهم (قوله اى فيما ارسل) اوله به لان الامر من مقولة الانشاء (قوله والاولى) وجه الاولوية عدم اشعار التغاير بوجه من الوجوه (قوله تحقق مدلوله) اى المعتبر فى الشرع (قوله معارضة فى المقدمة) وهى صغرى قياس الاتحاد القائلة ان الاسلام عبارة عن التصديق القلبى وتوضيحه

انشرط شرع

ان دليلكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخضوع الخ وان دل على انه عبارة عن التصديق لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ لدلالته على انه هو الاعمال فعلى هذا ان المذكور فى الشرح دليل المقدمة المطوية لا المقدمة نفسها كما لا يخفى فان قلت فما الحاجة الى هذا التوجيه قلت لو لم يجعل السؤال معارضة لكان جوابه كلاما على السند وهو ليس من دأب المناظرة (قوله عن توجيه الكلام الخ) اذ هو ليس باعتراض على المشايخ بل على من وحدهما مفهوما (قوله فلا يرد) وجه عدم الورود وهو انه لما اريد بالسعادة فى بطن الام السعادة عند الختم كان الاتصاف بها عند تحققه لا قبل والمشرك المقدر موته على الايمان لم يحصل له تلك عند الاشراك (قوله اى ترجح جانب الوقوع) يريد ان الحكمة وان اوجبته عقلا لكن رعاية وجهها ليست من الواجبات العقلية على الله فلا توصله الى حد الوجوب (قوله يرد عليه) قيل عليه ان الحكمة بالضرورة يقتضى الارسال البتة وانت خبير بان دعوى الضرورة فى محل النزاع التزام للافحام (قوله لا يناسب الخ) اذ السوق لبيان

عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين آه) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر اه) يعنى انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله انه يختم له بالسعادة كذا فى شرح المقاصد فلا يرد ماقيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى ترجح جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة احد الطريقين مع قربه وأمنه ويرد عليه ماسبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته به وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم أمنوا بدعائه عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهى امر يظهر الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر به لانه طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقدم فى صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قدام ونهى) اما الامر

نفعه عليه السلام من حيث رسالته (قوله والحق الخ) قيل الجواب ان المفهوم من الكتاب فى حق آدم هو استماع لكلام المنظوم والمراد فى غيره هو القاء المعنى فى الروع فى اليقظة والاول من

فهو قوله تعالى * أُسْكُنْ أَنْتَ وزَوْجُكَ الجنة * واما النهى فهو قوله تعالى *ولا تقربا هذه الشجرة *هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم لا يكفى ان يكون حواء امة مشلة له فى الجنة (قوله لم يكن فى زمنه نبى) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه فى التابوت* وام عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى *وهزى اليك بجذع النخلة* والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين والاجمال ومبنى الاستدلال الثانى على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير النبى عليه السلام ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) وماروى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء ح من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن (قوله واما عمدا فبالاجماع) اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع بطل اجماعا اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو مح وهكذا فى السهو وقال القاضى دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وان ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفى عصمتهم عن سائر الذنوب) يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ (قوله او العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور (قوله اظهار الكفر تقية) اى خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور

خصائص الانبياء دون الثانى لكن لا يخفى ان كلام جبرائيل عليه السلام مع مريم رض صريح فى الكتاب وذكر ايضا ارسل الى ام موسى عليه السلام ملك على وجه النبوة فاختر ايهما شئت من الجوابين واعمل به (قوله بالفتح) اى بفتح الكاف (قوله لانتهاء علته) وهى عدم الرغبات فى الاموال لقرب الساعة (قوله ماسوى الكذب الخ) فالكذب فى غير التبليغ داخل فيه (قوله والكلام فى الصدور) قيل جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عادة ولا يخفى ان الاستلزام العادى لا يستلزم الايجاب العقلى

والكلام فيه على ان التأدية الى النفرة حال وقوع الظهور لاحال جوازه (قوله باعلام من الله (قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها لكن لا يخفى عليك ان عدم وجوب العصمة

باِعْلَامٍ من الله (قوله فمصروف عن ظاهره) اى بطريق صَرْفِ النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاَوْلَى ونحوه صَرْفٌ عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ماعدا الخاصّ المُقَابِلِ له (قوله ولاشك ان خيرية الامة) فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سُهُولَةِ انقيادِهِم ووُفُورِ عقلهم وقُوَّةِ ايمانهم وكثرةِ اَعْمَالِهِمْ (قوله لانه لايدل اه) قد يقال المرادُ بأولاد آدم في العُرْفِ هو نوعُ الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه مافيه وقد يُوَجَّهُ ايضا بأن في اولاده مَنْ هُوَ افضل منه نوحٌ اوابراهيمُ اومُوسى اوعيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاَوْلى ان يُسْتَدَلّ بقوله عليه السلام اَنَا اَكْرَمُ الاَوَّلِينَ والآخِرِينَ عند الله ولا فَخْرَ (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا ولم يَنْدَرِجْ في الملائكة لم يَتَنَاوَلْهُ اَمْرُهُمْ بالسجود فلم يُوجَدْ فِسْقُهُ عن امر ربه وقد يجاب بأن اَمْرَ الاَعْلَى يتضمن الادنى بلا مِرْيَةٍ (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فح يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبّر عنهم بالملائكة تغليبا (قوله وهو واحد) اى متحد من حيث انه كلام الله وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرو فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اى دال عليه فعني الوحدة ظ والاول انسب لقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اى ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ماالیه من الجنة وغيرها (قوله واجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤْيا هَزِيمَةِ الكفّار في غَزْوَةِ بَدْرٍ وقيل هى رؤيا انه سَيَدْخُلُ مَكَّةَ

لا ينافي الاعلام بلا وجوب ومايقال من ان كثيرا من الانبياء قتل ولم ينقل منهم اظهار الكفر ففيه ان المقتل لايوجب الخوف عند الدعوة لجواز حصول استيلاء الكفار بعدها مع الامن عندها فافهم (قوله اى بطريق صرف النسبة) يعني ان المراد من الصرف عن الظاهر هو هذا لامطلق الصرف والامكان ذكر غيره من ترك الاولى والكون قبل البعثة لغوا لدخوله فيه فالمصروف مصروف فافهم (قوله بحمل العام) يعني يجوز ان يراد بالصرف عن الظ ما عدا ترك الاولى والكون قبل البعثة (قوله فيه منع اى بحسب الظ فافهم (قوله وفيه مافيه) لجواز ان يراد خلاف المتبادر (قوله فعطف التفاوت الخ) قيل المراد بالتعدد التكثر الى العدد وبالتفاوت الرجحان في البلاغة وغيرها لكن لايخفى عليك ان ذكر التفاوت

يغني عن ذكر التعدد وان لم يكن احدهما عين الآخر والتشنيع عليه بانه بعيد من التفسير ولاشك في انه غفول اوتزوير (قوله والاول انسب الخ) يعني ان المراد هنا وحدة الدال

وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى * اين شركائى (قوله والمعنى مافقد جسده) والاولى ان يجاب بأن المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) إن وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعى لأعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الإرهاص والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق آه) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى او معجزة لزكريا عليهما السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعى الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبى هو من امته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا عليه السلام علم بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل آه) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس آه) اى عند حكاية النبى عليه السلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اى تتكلم بحذف احدى التائين فقال عليه السلام آمنت بهذا اى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله اشار الى الجواب بقوله آه) حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق فى صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو

(بطريق)

فى الاتصاف بأنه كلام الله لا وحدة المدلول بناء على ان التشبيه للتوضيح ولا فرق فى وضوح وحدة مدلول هذا وذلك وعدمه لكن الاقرب ان يراد هنا وحده المدلول ايضا والتشبيه لما مر ذكرها فى بحث الكلام (قوله وقيل سماها الخ) يعنى اطلق الرؤيا على المعراج على زعمهم (قوله ومرة بروحه) وذكر ذلك فى بعض التفاسير (قوله بل هى ستة الخ) فقد يضم الارهاص الى الكرامة والاستدراج الى الاهانة (قوله امتحانا الخ) فيكون معجزة معلومة له لكن المتبادر من الآية ان لا علم له (قوله من الظروف الزمانية الخ) يعنى انها على الاكثر ظرف ومضافة الى الجملة (قوله متعجبا لا انكارا

بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر (قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام وَاللهِ مَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَلَا غَرَبَتْ بَعْدَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ عَلَى اَحَدٍ اَفْضَلَ مِنْ اَبِي بَكْرٍ رضي الله تعالى عنه وَمِثْلُ هذا التوقي لاثبات افضلية المذكور وبه يَظْهَرُ ان ابابكر افضل من سائر الامم ايضا (قوله اراد البعدية الزمانية) يرد عليه انه اِنْ اَرادَ بعد موت نبينا لم يُفِدِ التفضيلَ على من مات قبله عليه السلام وان اُرِيدَ بَعْدَ بِعْثَةِ نبينا ينبغي ان يُخَصَّ النبيُّ عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا اِدْرِيسُ والخَضِرُ والاِلْيَاسُ عليهم السلام اِذْ قَدْ ذَهَبَ العُظَمَاءُ من العُلَمَاءِ الى اَنَّ اَرْبَعَةً من الانبياءِ في زُمْرَةِ الاَحْيَاءِ الخَضِرُ والاِلْيَاسُ في الارض وعيسى وادريسُ في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) اى صراحةً والا فالصحابة افضل منهم والافضلُ من الافضل افضلُ ولذلك قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) اى اَكْثَرَ اهل السنة وقد ذهبَ البعضُ الى تفضيل عليٍّ على عثمانَ والبعضُ الآخَرُ الى التوقف فيما بينهما (قوله فللوقف جهة) لان قُرْبَ الدرجة وكثرةَ الثواب اَمْرٌ لا يُعْلَمُ الا باِخْبارٍ من اللهِ تعالى ورسولِهِ والاَخْبارُ متعارضةٌ واَمّا كثرةُ الفضائل فمما يُعْلَمُ بِتَتَبُّعِ الاَحْوالِ وقد تَوَاتَرَ في حق عليٍّ ما يدل على كثرة عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابابكر رضي الله عنه خَطَبَ حين وفاته عليه السلام وقال لَا بُدَّ لهذا الدين مِمَّنْ يَقُومُ به فقالوا نَعَمْ لكِنْ نَنْظُرُ في هذا الامرِ وبَكَّرُوا الى سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ اى اَتَوْا بُكْرَةً (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاويةَ واَحْزابَهُ بَغَوْا عن طاعته مع اعترافهم انه اَفْضَلُ اهل زمانه وانه الاحقُّ بالامامة منه بشبهةٍ هي تركُ القصاص عن قَتَلَةِ عثمانَ رضي الله عنه (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد الخلافةُ على الولاء يكون ثلاثين (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدةِ الوجوب على الله والحُسْنِ والقُبْحِ العقليين وايضا لو وجب على الله لما خَلَا الزمانُ عن الامام والمِيتة بكسر الميم بناء النوع كالجِلْسَة ومعنى النسبة الى الجاهلين كونها على طريق اهل الجهالة وخصلتهم وقد يقال المراد هنا بالامام هو النبي قال الله تعالى لابراهيم * اني جاعلك للناس اماما * وذلك بالنبوة (قوله فيعصي الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة

الخ) قد يقال المراد الشق الثاني لكن البعدية يجوز ان يعتبر ظرفا لحصول الفضل لا لوجود البشر وفضله عليه السلام حاصل حين البعث لا بعده فعلى هذا لا حاجة الى تخصيص عيسى عليه السلام وغيره واما افضليته على سائر الامم فمستفادة من افضليته على الافضل منهم فافهم فانه نفيس (قوله وقد تواتر الخ) المقصود منه ذكر مناقبه لا الاشارة الى كونه افضل من عثمان رضي الله عنه ويحتمل هذا وماقبله يأباهما قوله عليه السلام ثم يصير ملكا عضوضا فافهم

وقد يجاب عنه بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى انما لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهى ملكة اجتناب العاصى مع التمكن منها وقد يعبر عن الملكة بالالطاف لحصولها بمحض لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدى على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد فى الآية عهد النبوة على ماهو رأى اكثر المفسرين (قوله لا يزيل المحنة) اى التكليف يسمى به اذ بها يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب ايضا بأن معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا احدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله ولا يعزل الامام بالفسق) لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول بمعنى المصدر امر آنى لا بقاء له وانما الباقى هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين

(قوله وقد يجاب الخ) وفيه ان لا فائدة فى تكليف ما فى عجز الاتيان فالاولى جواب الشارح رح (قوله وعدم العدم وجود) وهو الخلق (قوله ثم الظلم المطلق) اى المذكور بلا قيد المحمول على الكمال والا فمطلق الظلم يتناول القسمين التعدى على الغير والعصيان (قوله وقد يجاب ايضا) هذا هو الموافق لما روى من انهم اختاروا واحدا منهم (قوله على ان صيغ الافعال الخ) يعنى ان الدلالة على امر آنى ليست بمخصة بلفظة ينال فافهم (قوله قالوا الخ) وايضا قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين

دليل عليه على تقدير ان يراد بالعهد الامامة ﴿ ١٠٣ ﴾ (قوله مكيال مخصوص) اصغر من المد (قوله على انه المناط) فجاز اللعن على من اتصف بتلك الاوصاف لكن بلا تعيين شخص فافهم (قوله لانه من مقاصد الفن) اجيب بانه لو سلم فلا يجب خروج جميع ماذكر بعد الفراغ من المقاصد عن الفن لكن

(قوله ولا نصيفه) هو مِكيالٌ مخصوصٌ فالضمير لاحدهم وقد يجئ بمعنى النِّصف فالضمير للمُدّ (قوله فبحبّي احبهم) اى فاحبهم بمحبتي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فببغضي ابغضهم (قوله فلما انه آه) هذا انّما يتمّ في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتّب اللعن على الوصف يدلّ على انه المناط (قوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) والاولى ان تذكر في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب) او معناه انه وفّقه للتوبة الخالصة والتائب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال هذه ليست من النص) اعلم انّ اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسّر والّا فان سيق لاجل ذلك المراد فنصّ والا فظاهر وان خفي فان خفي لعارض فخفيّ وان خفي لنفسه وادرك عقلاً فمشكل او نقلاً فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه (قوله اذ ثبت كونها معصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحِلّ مأوّلاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه واما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) اى في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمنّي خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس) اى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه امنا (قوله ومن قواعد اهل السنة آه) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم انّ هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفّروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) اى اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن (قوله ان له رئيا من الجن) قال في الصحاح يقال به رِئيٌّ من الجن اى مسّ فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورئيٌّ على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهو اسم لقرين من الجن (قوله قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعى او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله اسيد الغفاري) بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض (قوله والضمير للحكومة او الفتيا) هي بضم الفاء اسم كالفتوى وهما بمعنى واحد روى ان غنم قوم افسدت ليلاً زرع جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة

لا يخفى عليك انه لا يرفع الاولوية اذ لا منع من الذكر اثناء المقاصد (قوله واما كفر منكره) اى منكر الاجماع وهو النظام والشيعة وبعض الخوارج قالوا بعدم حجية الاجماع مطلقا (قوله على تقدير كون الجازم عاصيا) لابد من هذا القيد هنا اذ جزم غير العاصي ليس بيأس (قوله وفيه بحث)

فان قلت قال تعالى فى آية اخرى فانك من المنظرين الآية بفاء التعقيب فدلت على الاستجابة قلت هو بحث آخر والكلام هنا على ما فى سورة الاعراف فافهم (قوله غير هذا ارفق الخ) لعل دلالته على عدم اصابة داود عليه السلام غير خفية على من فهم ان لا رفق فى فتياه الا بجانب واحد وان تعبير ابنه عليه السلام بصيغة التفضيل تأدب ظاهر فافهم (قوله والبحث فى الاجتهاديات) فيجوز تعدد الحكم فيها (قوله فغير مسلم) قد نختار الشق الثانى ونثبت عدم التفرقة فيما بين الاشخاص بأن كلا من المجتهدين لا يجوز اختصاص ما ادى اليه اجتهاده من الحكم ببعض الاشخاص دون بعض مع تنافيهما فرضا كما لا يخفى (قوله لكن الثانى اولى) قيل لا افضل لجميع آلهما على ما عدا رسل الملائكة فالاولى الاول وجوابه ان اضافة الآل للعهد فالمراد مؤمنوهم فقط فلا غبار فى كلامه (قوله صفات فاضلة) لاخلاص وقوة العقيدة وعدم الفتور عن التسبيح آناء الليل واطراف النهار (قوله فى حق الانبياء) اذهم على هذه الصفات (قوله يظهر ان هذا الوجه) اى الوجه الرابع هذا آخر ما اوردته من الكلام والحمد لله على التمام وعلى رسوله السلام واله الكرام وصحبه العظام قد وقع الفراغ من جمعه وتأليفه ليلة السبت قبل العشاء الثامنة عشر من شهر رجب المرجب المنظم فى سلك شهور سنة تسع واربعين وتسعمائة من الهجرة النبوية والحمد لله وحده

غَيْرُ هذا اَرْفَقُ بالفَرِيقَيْنِ وهو ان يُدْفَعَ الحرثُ الى اَرْبابِ الشاة يَقُومُونَ عليه حتى يَعُودَ الى الهيئة الاُولى ويُدفَعَ الشاةُ الى اَهلِ الحَرْثِ يَنْتَفِعُونَ بها ثم يترَادُّونَ فقال داود عليه السلام القضاءُ ما قضيتَ وحَكَمَ بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فَهِمَهُ سليمانُ اَحَقَّ كما يشعر به غيرُ هذا اَرْفَقُ (قوله وقد اجتمعوا على ان الحق آه) اعترض عليه بان الاجماع فى الحكم الغير الاجتهادى والبحثُ فى الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مُثْبِتٌ لا مُظْهِر (قوله لا تفرقة آه) واعترضوا عليه بانه ان اريد التفرقة بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله امر الملائكة آه) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص ذلك بالاجماع آه) فاِمّا ان يُخَصَّ من آل ابراهيم وآل عمران غيرُ الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يُخَصَّ من العالَمِينَ رسلُ الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثانى اولى اِذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول كيلا يكون كنزع الخُفِّ قبل الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل) وقد قال عليه السلام اَفْضَلُ الاعمالِ اَحْمَزُها ان قلت للملائكة فى مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل فى جنبها قلت هذا الادعاء مما لا يقبل فى حق الانبياء وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

متن عقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هى له والخبر الصادق على نوعين* احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية* النوع الثانى خبرا لرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلى والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات* اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وماثبت منه بالبداهة فهو ضرورى كالعلم بأن كل شئ اعظم من جزئه وماثبت بالاستدلال فهو كسبى *والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق* والعالم بجميع اجزائه محدث اذهو اعيان واعراض فالاعيان مايكون له قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذى لايتجزى والعرض مالايقوم بذاته ويحدث فى الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروايح *والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحى العليم السميع البصير الشائى المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج من علمه وقدرته شئ وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى لاهو ولا غيره وهى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والمشية والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله تعالى متكلم بها آمر وناه مخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها والتكوين صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل

واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية الله تعالى فى دار الآخرة فيرى لافى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان و لطاعة والعصيان وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره ٭ وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى ٭ والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان وانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فى تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان اوحرا ولا يتصور ان يأكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ٭ وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية ٭ والبعث حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لايفنيان ولايفنى اهلهما والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ولاتدخله فى الكفر والله تعالى لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر ٭ والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال تتزايد فى نفسها ٭ والايمان لايزيد و لاينقص والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انه مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ٭ والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولاتغير على الله تعالى ولا على صفاته ٭ وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس مايحتاجون اليه من امور الدين والدنيا وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات ٭ واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث والاولى ان

لايقتصر على عدد فى التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك ولايؤمن فى ذكر العددان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج
منهم من هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين ❁ وافضل
الانبياء محمد عليه السلام ❁ والملائكة عباد الله العاملون بامره ولا يوصفون بذكورة
ولا انوثة ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
❁ والمعراج لرسول الله تعالى عليه السلام فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله
تعالى من العلى حق ❁ وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة
للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس
عند الحاجة والمشى على الماء وفى الهواء وكلام الجماد والعجماء او غير ذلك
من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته
لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته
الاقرار برسالة رسوله ❁ وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم
عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة ❁ والمسلمون لابدلهم من امام يقوم بتنفيذ
احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر
المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغائر الذين
لااولياء لهم وقسمة الغنايم وينبغى ان يكون الامام ظاهرا لامختفيا ولامنتظرا
ويكون من قريش ولايجوز من غيرهم ولايختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله
عنه ولايشترط فى الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم ❁ ولاينعزل الامام بالفسق والجور
ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر ونصلى على كل بر وفاجر ويكف عن ذكر
الصحابة الابخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام ❁ ونرى
المسح على الخفين فى السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر ❁ ولا يبلغ ولى درجة
الانبياء ❁ ولايصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهى والنصوص تحمل على
ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر ❁ ورد النصوص
كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر واليأس من الله
كفر والأمن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر ❁ والمعدوم
ليس بشئ ❁ وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم ❁ والله تعالى يجيب

الدعوات ويقضى الحاجات*وما اخبر به النبى من اشراط الساعة
من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول
عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق*
والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ورسل
البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
الملائكة افضل من عامة
البشر وعامة البشر
افضل من عامة
الملائكة

※ اما بعد حمد الله المتنزه عن سمة النقصان ※ والصلوة على نبى ※
※ آخر الزمان ※ فقد تم بعون الملك المتعالى ※ طبع حاشية المولى ※
※ الخيالى ※ على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى ※ كما تم ※
※ قبل هذا طبع ذلك الشرح الذى ليس له فى كتب الكلام مايدانى ※
※ موشاة طرر هو امش تلك الحاشية الدقيقة ※بدرر عبارات حاشية ※
※ البهشتى الانيقة ※ مذيلا متن العقائد فى آخرها ※ لتتم الفائدة لارباب ※
※ النهى ※ مع صرف الاهتمام والدقة البليغة ※ فى تصحيح كل من ※
※ تلك الكتب البديعة ※ فكانت مجلة رفيعة القدر غالية القيمة ※
※ حرية بان تبدل بالاموال الكريمة ※ وذلك فى ظل سلطان السلاطين ※
※ باسط بساط العدل والعلم على الارضين ※ ناصر اهل الحق واليقين ※
※ ※ قامع بدع المبتدعين ※ مولانا السلطان ابن السلطان السلطان ※ ※
※ الغازى عبد الحميد خان الثانى ※ ادام الله اركان دولته مادام ※
※ الدوران ※ وأقام قوائم سلطنته ما اختلف الملوان※بالمطبعة العامرة ※
※ الكائنة فى الآستانة العلية ※ حماها الله عن الآفات ※ والبلية ※
※ وقد ※ وافق تمام التمثيل ※ وكمال التشكيل ※
※ اواخر ربيع الاول من سنة ثمان وثلثمائة والف ※
※ من هجرة من خلقه الله على اكمل ※
※ وصف ※ صلى الله تعالى ※
※ عليه وعلى ※
※ المنتمين اليه ※